

إتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (١٣)

حوارات إنسانية

فى الثقافة العربية

تأليف

إسماعيل زروخى

اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (١٣)

حوارات إنسانية في الثقافة العربية

تأليف

إسماعيل زروخي

٢٠٠٨

إسم الكـــتاب : حوارات إنسانية فى الثقافة العربية

إسم المـــؤلف : إسماعيل زروخى

تصميم الغلاف : مكتب إيماجن للدعاية والإعلان
٠١٢٦٦٣٤٧٤٥

رقم الإيـــداع : ٢٢٤٤٤ / ٢٠٠٨

النـــــاشـــر : مطبعة دار الفتح

الإهــداء

إلى الوالدين الكريمين اعترافا بفضلهما.

إسماعيل زروخي

الفهـــرس

الموضـــــوع | الصفحـــة

الفصل الثاني

أثر الفلسفة في التواصل الثقافي

البـــاب الثانـــي

التسامح الحضاري في الفكر الجزائري

الفصل الأول

التسامح الحضاري في فكر إبن باديس

الفصل الثاني

الحوار الديني والحضاري في فكر مالك بن نبي

الباب الثالث

الآخر وحقوق الإنسان في الفكر العربي

الفصل الأول

الإنسان في فكر الفارابي وابن خلدون

الفصل الثاني

الآخر في الفكر العربي

"الحوار العربي ـ الروسي نموذجًا"

مقدمة

"حوارات إنسانية فى الثقافة العربية" للدكتور إسماعيل زروخى رئيس قسم الفلسفة بجامعة منتورى قسنطينة بالجزائر وعضو الجمعية الفلسفية المصرية يدخل فى شكل أدبى هو فن الحوار عن طريق المراجعات والعروض النقدية إما لمقالات بعض الفلاسفة أو حضارات. وفن الحوار هو القبول النقدى لفكر الآخر وليس الرفض المبدئى والاستبعاد. وهى فى "الثقافة العربية" وهو مفهوم أوسع من الفكر العربى المعاصر الذى درج الدارسون على استعماله.

والباحث على وعى بأهداف الكتاب والتى يحددها منذ البداية فى المقدمة فى خمسة أهداف:الأولى إفادة القارئ بعدة حقولاً معرفة أنتجها العقل العربى فى عصور مختلفة دون أى ارتباط بمذاهب أو إيديولوجيات أو مواقف انفعالية، والثانى تحليل بعض الآراء أو المواقف لبعض الكتاب والمفكرين ابتداء من فلسفاقم العامة، وضاع الجزء فى إطار الكل واعتمادا على نصوصهم دون إسقاط عليهم من عصره. والثالث بيان دور الفلسفة فى البناء الحضارى والتواصل الإنسانى منهجياً وفكرياً بناء على أن أساس العلاقات بين الثقافات هو التواصل وليس القطيعة، التفاعل وليس العزلة أو بتعبير العصر، الحوار وليس الصراع. والرابع التعريف ببعض الأدوار الثقافية والحضارية التى قام بها بعض المفكرين فى الوطن العربى فى مجالات الفكر الفلسفى والإصلاحى النهضوى ولبيان أرائهم ورؤاهم لتطوير الفكر الفلسفى والنهوض بمجتماعتهم. والخامس والأخير الكشف عن دور الفكر العربى فى الحوار الحضارى

وتأسيس العلاقات الإنسانية على مبادىء الحرية والمساواة فى الحقوق والواجبات والكرامة الإنسانية. وهى مبادىء مستقاة من الموروث الإسلامى القديم ومتطلبات العصر الحديث ومن خلال الأخذ الغربى.

ويضم الكتاب ست دراسات موزعة على ثلاثة فصول. فى كل فصل دراستان. الأول، دور الفلسفة فى الحوار الحضارى. ويضم دراستين. الأولى "صلة الفلسفة بمناهج العلوم الإنسانية. وهى مراجعة لمقال ريكمان "منهج جديد للدراسات الإنسانية". يبين فيه أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية وحيرتها بين المناهج الصورية فى العلوم الرياضية والمناهج التجريبية فى العلوم الطبيعية. وقد كان كلاهما نموذج اليقين فى القرن التاسع عشر. وأخيرا حاولت إيجاد منهج خاص بها لا يُرد إلى النموذج الصورى ولا إلى النموذج التجريبى بل يعتمد على الفهم وليس الشرح وعلى تحليل التجارب الذاتية لإدراك دلالاتها عن طريق الاستبطان وكما إتضح أخيراً فى الظاهريات عند هوسرل وكما حوله من قبل دلتاى، وبرنتانو، وتونيس، وفيبر وميرلوبونتى، وكارل ياسبرز وغيرهم من فلاسفة الوجود. فالموضوعية فى العلوم الإنسانية ليست تطابق الشىء مع ذات كما هو الحال فى العلوم الرياضية، المقدمات مع النتائج، ولا تطابق الحكم مع الواقع كما هو الحال فى العلوم التجريبية بل اتفاق معانى التجارب الإنسانية المشتركة عند أكثر من باحث، وهى الموضوعية الإنسانية التى تقوم على العلاقات بين الذوات.

والثانية "أثر الفلسفة فى التواصل الثقافى" وهى مراجعة لمقال عادل ضاهر أستاذ الفلسفة الأردنى المهاجر إلى انجلترا الذى يبين أهمية ثقافة الحوار لحاضر الإنسان ومستقبله وتأسيس أخلاقيات جديدة ومدى مساهمة الفلسفة فياه وفى تفعيل

الحوار الثقافى بالتركيز على التعددية الفكرية. فالآخر جزء من الأنا. والحوار بين الأنا والآخر له تاريخ طويل حتى فى الفلسفات التأملية التى تعتمد على الحوار مع الذات فالآخر قابع فى عقر الذات.

والفصل الثانى"التسامح الحضارى في الفكر الجزائرى" ويضم دراستين الأولى "التسامح الحضارى فى فكر ابن باديس" بداية بمعنى التسامح الحضارى قبول الآخر فكريا وذهنيا وحضاريا. وهو تسامح مع الذات ونزع أى خصومة مع تاريخها، وتسامح مع الوطن ورفض أى خروج عليه أو تكفير لتياراته، وتسامح مع الآخر الداخلى أو الخارجى العلمانى أو الغربى. كما تكشف الدراسة عن دور الدين والعلم فى البناء الحضارى وخطورة الاستعمار وأثره فى الاغتراب الثقافى، وأخيرا بيان البعد الإنسانى فى كل حضارة. فالحضارة فى النهاية إبداع إنسانى خالص.

والثانية "الحوار الدينى والحضارى فى فكر مالك بن نبى" بداية بتعريف الحضارة وبيان أثر التسامح والتعاون فى البناء الحضارى ودور العلم وتأكيد الدين على أهميته والدراستان دالتان على الأوضاع الثقافية والسياسية فى الجزائر حيث يعم الرفض المتبادل بين تياراته، والتكفير المتبادل بين قواه السياسية لدرجة سفك دماء الأبرياء وتجاوز شهداء الصراع السياسى بين الإسلاميين والدولة المائة ألف شهيد.

والفصل الثالث "الآخر وحقوق الإنسان فى الفكر العربى". وهو موضوع مُلِح على المعاصرين نظراً لطبيعة الرفض السائد فى الحياة العربية المعاصرة وخرق قوانين حقوق الإنسان للمواطن العربى. ويضم أيضا دراستين:الأولى "الإنسان فى فكر الفارابى وابن خلدون" قراءة لمتطلبات الحاضر فى إبداعات الماضى. فالإنسان

وحقوق الإنسان مفاهيم معاصرة لم تخطر مباشرة على ذهن القدماء. ويمكن البحث عنها بقراءة وتأويل خاصة فيما يتعلق بعلاقة الحاكم بالمحكوم ووضـع الأقليـات، والحقوق الطبيعية فى العلم والمعرفة وتداول السلطة والمشاركة فى الدولـة لتحقيـق العدل والمساواة.

والثانية "الآخر فى الفكر العربى الحوار العربى الروسى نموذجـاً" وتسـتعرض تاريخ هذا الحوار، والتبادل القائم الآن بين الثقافتين. وتقوم الدارسة علـى تحليـل تجارب الحوار السابقة ومشاركة الباحث فى بعض منها.

والخاتمة لا تقل أهمية عن المقدمة. إذ تـبين إلى أى حـد اسـتطاعت هـذه الدراسات الست تحقيق الأهداف الخمسة التى عرضتها المقدمة فى رؤيـة تركيبيـة واحدة بعد العروض التحليلية الستة المتفرقة. ويوجزها فى ستة نقاط. الأولى خصوبة المواقف الفكرية لأصحاب هذه الدراسات، كل فى موقعه. وكلها ترتبط بالإنسـان ارتباطا وثيقاً. والثانية الجمع بين الواقع التاريخى والإبداع الذاتى، بين العام والخاص، وتعبير كل دراسة عن هذين الجانبين الموضوعى والذاتى، والثالثة كشـف الجانـب الإنسانى فى الحركات الإصلاحية بالرغم من مناهضتها للاستعمار وبيان إمكانياتها فى الحوار الثقافى. والرابعة بيان أهمية التفكير المنهجى فى الحوار بين الثقافات وكيفيـة التعامل مع التفاعل الثقافى. فـأهم الاكتشـافات هـى فى المنـاهج وليسـت فى الموضوعات. والخامسة، دور الفلسفة فى إجراء الحوار الثقافى بين الحضـارات مـن أجل تقويم الإنسان فى المعارف والعلوم. والسادسة إعطاء نموذج تطبيقـى عملـى للحوار الثقافى العربى فى الحوا العربى الروسى حتى لا يبدو الحـوار الثقـافى مجـرد أمنيات أو مثاليات أو ما ينبغيات. وقد يبدو الأمر مختلفا لو كانت هنـاك نمـاذج

أخرى من الحوار العربي الأوروبي أو العربي الأمريكي. ونادرا ما يحدث عربي أفريقي لأن العرب في معظمهم أفارقة.

ويعتمد الكتاب على عديد من المراجع العربية والأجنبية المترجمة إلا فيما ندر. ويُعتبر نموذجا للمراجعات الفلسفية الهادئة العاقلة الدقيقة في ممارسة فن الحوار الثقافي في عصر تتهم فيه الثقافة العربية بلا رفض والغضب والفكر الإسلامي بما يطلق عليه الغرب "الإرهاب".

الجمعية الفلسفية المصرية

سبتمبر ٢٠٠٨

مقدمة

يشتمل هذا الكتاب على موضوعات مختلفة، تصب جميعها في اتجاه عام، هو الحوارات الإنسانية، لكنها حوارات، تنتظمها غالبا الثقافة العربية، في الوطن العربي، وهي ثقافة تواجه في عصرنا الراهن هجمات على مستويات عديدة، كما أنها في ذات الوقت تعاني تراجعات وانتكاسات لم تستطع معها مسايرة التطورات السريعة التي يسير بها الفكر الإنساني في هاته المرحلة. لكن على الرغم من تلك الإنتكاسات، فإن الدور المشرق الذي قامت به تلك الثقافة لا ينفي ما قدمته للإنسانية من خلال موقعها الإستراتيجي الذي تلتقي حوله ثلاث قارات في صيرورتها التاريخية والحضارية.

لذلك فإن هذا الكتاب سيركز على إظهار نماذج من تلك الثقافة، قد تبدو مستهلكة بالدراسة والبحث إلا أن الجوانب التي يتناولها الكتاب فيها تبدو جديدة في اعتقادنا. ومن ثم فإننا لا نود حبس تلك المساهمات في الماضي الذي ولدت فيه، وإنما نود أن نجعلها حاضرة تعايش عصرنا كما يمكنها تجاوزه إلى آفاق مستقبلية لمعايشة العصور اللاحقة. إن هذه هي سمة الفكر الحق، وذلك لاعتقادنا أننا الآن في طور معرفي يفرض علينا معرفة ذواتنا، كما يفرض علينا أيضا معرفة الآخر، فلا يكفي في رأينا أن نعود إلى الماضي دون أن نجعله يتفاعل مع الحاضر ويتطلع في نفس الوقت إلى إستشراف المستقبل، لكن بدراسة علمية موضوعية.

ومما يهدف إليه هذا الكتاب، أساسًا، هو:

١ ــ إفادة القارئ بعدة حقول معرفية أنتجها العقل العربي في عدة منـــاطق، وفي عصور مختلفة، دون أن يكون ذلك مرتبطا بمســـوغات عاطفيـــة أو مذهبية أو إيديولوجية.

٢ ــ تحليل بعض الآراء والمواقف لبعض الكتاب والمفكـــرين انطلاقـــا مـــن الخلفيات التاريخية والفلسفية والسياسية التي شكلت محورا لأفكـــارهم، وتكشفت عنها نصوصهم، التي كانت هي المبرر الأساسي لتقديم هـــذا المشروع، لذلك فإننا حاولنا قدر الإمكان أن لا نجعل من ظروف عصرنا وخلفيات فكرنا حكما فيصلا لنصوصهم وآرائهم، على أننا ســـوف لا نتناول أولئك المفكرين باعتبارهم كذلك، وإنما باعتبار المادة المعرفيـــة التي أنتجوها. إن مسوغنا الوحيد في ذلك كلـــه هـــو اعتقادنـــا في أن المعطيات التي دفعت بهم إلى التفكير والانتاج المعـــرفي، تختلـــف عـــن المعطيات المعروفة اليوم.

٣ ــ تبيان دور الفلسفة في البناء الحضاري، والتواصل الإنساني، سواء علـــى المستوى المنهجي أو الفكري، منطلقين في ذلك من مبدأ أنه لاصراع بين الثقافات والحضارات، وإنما هناك تعاون وتكامل بينهما.

٤ ــ التعريف بالأدوار الثقافية والحضارية التي قامت بها بعض الوجوه الفكرية في الوطن العربي في مجالات عدة ولا سيما في مجـــال التأصـــيل للثقافـــة والفكر مما يتماشى ومقتضيات العصر، بمعنى أننا لا نحاول قـــراءة آراء

أولئك المفكرين من خلال الأنساق الفلسفية، وإنما من خـلال تتبـع تاريخ تلك الآراء والأفكار الأصيلة التي أبدعوها.

٥ ــ الكشف عن دور الفكر العربي في الحـوار الحضـاري، وفي التأسـيس للعلاقات الإنسانية التي تم بناؤها على مبدأ الحرية والمساواة في الحقـوق والواجبات وفي الكرامة الإنسانية المشتركة التي كانت من حيـث هـي خطابات وأفكار متضمنة في روح الشريعة الإسلامية، كما هي متضمنة أيضا في آراء بعض المفكرين، الذين عاصروا الدولـة السـلطانية الـتي كانت ممارساتها بعيدة عن مبادىء الشريعة من جهة، وعن آراء أولئك المفكرين من جهة أخرى. من أمثال: الفارابي، وابن خلدون، سيما إذا علمنا، كما يقول، وجيه كوثراني: ((أن تاريخ الإسلام ليس هو تـاريخ السلطنات وصراع العصبيات أي صراع المشاريع السياسية فحسـب، بل هو أيضا وبشكل أساسي تاريخ المجتمع وحركات الأفكار))[١].

إلا أن المبدأ العام الذي شكل لنا هاجسا في هذا الكتاب هو كيف نجعل من تلك النماذج الفكرية عاملا من عوامل التقارب الإنساني الذي هـو مـن طبـائع الأشياء، وهو صورة من الصور التي بنى العرب عليها ثقافتهم في مختلف العصـور. ومن ثم نكشف على مساهماتهم الفكرية، التي لم تكـن ظرفيـة أو آنيـة تفرضـها ضرورات العصر فحسب، وإنما كانت تعبر عن أصالة روحهـم الفكريـة و عـن هويتهم العربية، إذ أنهم لم يعرفوا على سبيل المثال حقوق الإنسان كما عرفها غيرهم

---

(١). وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال مـن الاجتمـاع السـلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٥م، ص ١٣٣، ١٣٤.

في العصور الحديثة، وإنما عرفوها في صورة ما يعرف اليوم بحوار الحضارات بمنهجهم الخاص. إضافة إلى أن فكرهم كان أبعد من ذلك وأعمق وأشمل، لأنه أسس للمثـــل الأعلى الذي صاغ الثقافة العربية الإسلامية في تاريخها الطويل.

غير أن ذلك المثل الأعلى الذي تأسست عليه الثقافة العربيـــة، لم يكـــن في رأينا، هو ذات المثل الذي يطبع شعور الأغلبية منا اليوم، مما جعلنا نشعر بالضعف والإنهزامية أمام تقدم ثقافة الآخرين، وتقدم علومهم.وهو الأمر الذي دفع بـــالمفكر، حسن حنفي، يؤكد بأن: ((علوم الآخر وثقافته هي الثقافة العالمية، ثقافـــة المركـــز، ومادونها ثقافات محلية في الأهداف، فأعطينا الآخر أكثر مما يستحق، وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق وركبنا عند الآخر عقدة عظمة وركبنا عند أنفسنا عقدة نقص دون أن ندرك أنه لا يوجد معلم أبدي أو تلميذ أبدي في التاريخ))[1]، بمعنى أننا نســـينا، أو تناسينا، أنفسنا دون منّ (بفتح ثم كسر)، يوم أن كنا سادة العالم ورمزه الخالد.

إن الثقافة العربية، كما سيظهر في متن الكتاب قد استفاد مؤصلوها من كـــل التجارب التي مروا بها، ومرت بها الأمم، حتى وإن كانت مؤلمة في بعض الأحيـــان، كما هو الحال في الظروف التي أنتج فيها المفكرون الجزائريون آراءهم وأفكـــارهم، سيما في الظروف التي عايشوها أيام الاستعمار. وقد قدمنا في هذا العمل، نموذجين، هما: ابن باديس، وابن نبي، اللذين قدما روحا إنسانية سامية في التسامح، والإيمـــان بقيم الحرية والتعايش السلمي معا، لم تستطع إبرازها حتى تلك العقول التي كانـــت متحررة، ولم تعان ظلما واستبدادا.

---

(١).حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٧م، ج١، ص١٠٢.

إننا نعتقد في أنه لا مجال للحديث عن الحوار الحضاري ولا عن التواصل الإنساني، ولا عن قيم السلم والتسامح، دون أن نربط ذلك كله بحقوق الإنسان وبحريته وكرامته. لذلك ارتأينا أن نتناول نموذجين كانا قد ساهما في موضوع الحقوق الإنسانية كما بدت في الشريعة الإسلامية، وكما عبر عنها النموذجان اللذان لم يختلفا عن روح الشريعة، ونعني بذلك، الفارابي، وابن خلدون، وقد كان سبب اختيارنا لهما، في هذا العمل، هو إبراز أن الثقافة العربية قد عرفت تلك القيم وجسدها في مراحلها الأولى المختلفة، ومن ثمة كانت تلك الثقافة أسبق من الثقافات التي تدعي ــ اليوم ــ أنها هي الأم أو المركز الذي أسس القيم وبنى المثل العليا للإنسان في كل الحضارات. وعلى هذا يمكننا القول بأن الأزمة الراهنة التي نعيشها اليوم في واقعنا العربي، لا تتعلق بمشروع الثقافة العربية، وإنما تتعلق بالثقافة الإنسانية إجمالا، كما أشار إلى ذلك، علي حرب، حين قال: ((وهذا شأن المشروع الثقافي العربي، إنه يعاني من مأزقه الذي هو جزء من مأزق الإنسانية الراهنة))[1]. فمن هذا المنطلق يمكن القول بأن الثقافة العربية ليست هي وحدها المسؤولة عن أزمة الثقافة العالمية الراهنة، وإنما هي مسؤولية كل الثقافات التي تسود عالم اليوم، ولعل ذلك هو الذي دفعنا إلى معالجة موضوع الحوار العربي الروسي في هذا العمل، كنموذج للحوار بين الثقافات.

---

(١). علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١، ص٨.

الباب الأول

"دور الفلسفة في الحوار الحضاري"

الفصل الأول

صلة الفلسفة بمناهج العلوم الإنسانية

"قراءة في كتاب "منهج جديد للدراسات الإنسانية"

تمهيد:

إن الإنسانية اليوم بحاجة ماسة للبحوث المختلفة في جميع التخصصات أكثر من أي وقت مضى، ولاسيما البحث في الظواهر الإنسانية، الذي يبقى دائما بحثا يتميز بخصوصياته، سواء تلك التي تميزه عن البحث في مختلف الظواهر، أو التي تربطه بكيان الإنسان ذاته.وقد قامت عدة محاولات فلسفية وإبستمولوجية حاول أصحابها أن يطابقوا بين الظاهرتين (الإنسانية، والطبيعية) من حيث توحيد منهجهما، معتبرين أن منهج العلوم الطبيعية بما يحتوي عليه من دقة هو النموذج الأمثل الذي ينبغي أن تبلغه مختلف العلوم الأخرى للوصول إلى معرفة تحقق أكبر قدر من الدقة والموضوعية، والمنهج في حد ذاته ــ كما هو معلوم ــ من الوسائل الضرورية في البحث، في كل حقول المعرفة، ولكن للحديث عن المناهج العلمية، تصادفنا مجموعة من التساؤلات، يمكن تحديدها كالآتي: هل المناهج في كل العلوم وميادين المعرفة واحدة؟ وهل ما حققته العلوم الطبيعية بمناهجها المختلفة يمكن أن تنطبق في العلوم الإنسانية؟ وهل هناك خصوصيات محددة في كل منهج من مناهج

تلك العلوم؟ وما هي الخصوصيات التي جعلت مناهج العلوم الطبيعية هي النموذج؟.

ولعل هذا هو الهدف العام الذي حاول المؤلف الأستاذ "ريكمان Rickman"(١) توضيحه، في بحثه، من خلال دراسته الرائدة في كتابه الموسوم بالعنوان المذكور أعلاه، محاولا ليس فقط تبيان معطيات وخصوصيات المنهج في العلوم الإنسانية، بل وكذلك معطيات وخصوصيات المنهج في العلوم الطبيعية، برؤية فلسفية إجتماعية، على اعتبار أن المنهج الأول يتعلق بالطبيعة الإنسانية، مما يفرض عليه أن يختلف عن المناهج في العلوم الأخرى، وذلك الاختلاف لا يمكن أن يكون على مستوى الخطوات العامة للمنهج، وإنما على مستوى المفاهيم والافتراضات، وعلى مستوى الوعي نفسه، وبهذه الرؤية أو الوعي يمكن كما قال "ريكمان" أن نفتح آفاقا جديدة للمنهج في العلوم الإنسانية، أو نفتح ما قد يكون قد أغلق، وبذلك ـ كما يقول مقدم الكتاب ـ يقتنع كل دارس له بأن الفلسفة ليست ضرورية فقط في جانبها الابستمولوجي، وإنما هي ضرورية أيضا في جانبها المعرفي والنقدي، لأنها تعبير عن الواقع ومشكلاته الراهنة أو التاريخية.

---

(١). ((هـ. ب. ريكمان، هو أستاذ بعدة جامعات وكليات بريطانية، من بينها أكسفورد، وهل، وسيتي، وتخصص في تدريس الفلسفة وعلم النفس، من مؤلفاته: المعنى والتاريخ، ومنهج جديد للدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، كما أن له عدة مقالات، وكان الهدف العام من كل مؤلفاته، هو تبيان دور الفلسفة في توضيح أسس الدراسات الاجتماعية)). من مقدمة مترجمي كتاب، "منهج جديد" المشار إليه، وهما: د.علي عبد المعطي محمد، د.محمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، ١٩٧٩م، ص٨٨.

إن ضرورة العناية بالبحث في العلوم الإنسانية كما يقـول المؤلـف تعـود إلى:تزايد عدد السكان من جهة، ومن جهة أخرى إلى التطور التكنولوجي (الـتقني) الذي وصلت إليه الإنسانية، وما صاحبهما من تعقيدات علـى مسـتوى الحيـاة الاجتماعية، ونحن ـــ كما يقول ـــ ملزمون بأن نعيش مع هذا الاكتظاظ السكاني، ومع هذه التكنولوجيات، ومن هنا كان لا بد من وجود خبراء وعلماء يسـتطيعون فهم الناس، وفهم مشكلاتهم، يكونون قادرين على مساعدة الفرد على التكيف مع الآخرين، ومساعدة الآخرين على حل مشكلاتهم، وهذا هو الهدف الـذي أدى إلى تنوع العلوم التي اهتمت بالإنسان خصوصا في عصرنا الـراهن، وإلى التوسـع في الدراسات الإنسانية، والعلمية، لأن العلم في مفهومه، ما هو إلا الإحاطـة والإلمـام بالحقائق والتوسع فيها.

وهكذا فإن دراسة كتاب "منهج جديد للدراسات الإنسانية"، تعتبر أكثـر مـن ضرورية في البحوث والدراسات الفلسفية، نظرا لما تضمنه من آراء كـثيرة حـول العلوم الإنسانية، وإننا نعتقد أن الكتاب يعبر عن وجهة علمية موضـوعية تتعلـق بالدراسات الإنسانية والفلسفية، وتبرز أهمية الكتاب من المقدمة التي وضعها المترجم إلى العربية، وهي أساسية ومهمة نظرا لما اشتملت عليه من معاني هامـة في مسـألة المناهج المتعلقة بالعلوم الإنسانية، والموضوعات التي تتناولها، ويرى المترجم أنه مـن غير الفائدة، ولا من غير الاعتراف بالفضـل أن نتعـرض إلى المنـاهج في العلـوم الإنسانية و لا نتعرض إلى " ماكس فيبر Max Weber[1]" باعتباره أهم شخصـية

---

(١). ماكس فيبر: اقتصادي وعالم اجتماع وفيلسوف الماني (١٨٦٤ ـــ ١٩٢٠)، يتميز فكره بحدس دقيق يتحلى في أعلى درجات التجريد، في الفصل بين عالم الفكر والمعرفة وعـالم

العمل، ويقترب فكره من الفكر الكانطي. وكان من المطورين لعلم الاجتماع، وعلم الاجتماع الفيبري، وهو علم يكاد يكون تراجيديا، متشائما.

ويرى فيبر أن ماهية السياسة تتواجد في عالم من القيم المتعارضة، وهذا مما أدى بالبعض إلى الحكم على هذا الميدان المعرفي بالسلبية، ومن ثم فإن عالم السياسة هو مسرح لصراع الآلهة. ومن هذا المنطلق يضع ماكس فيبر الإنسان السياسي في وضعية مغلقة، في اختياره بين أخلاقية الإيمان وأخلاقية المسؤولية، وهو اختيار يمكن فهمه كاختيار بين الأخلاق والعمل.فبالنسبة لماكس فيبر فإنه لا وجود لأيدي نظيفة في العمل السياسي، فمن كانت يده نظيفة فلا يد له في السياسة، على الإطلاق.عموما فإن علم الاجتماع الفيبري هو علم عملي **action**، وعلم إنساني باعتبار الإنسان كائن عامل، فالعلاقة بين العمل والمعرفة، واستحالة تعيين خيار جوهري أساسي يسبق كل سلوك عملي، تجعل من العلم غير قادر على معرفة واكتشاف أية حقيقة للقيم الأساسية، بل أن ميول العالم لأي شيء له ما يقابله من ميول رجل العمل فنسبية القيم هي واحدة بالنسبة للفكر أو للعمل.

وتضاف إلى هذه النسبية ما يحمله الشيء في ذاته، فسلوكات الإنسان لا يمكن فهمها إلا القيم التي تتحكم فيها، فالعالم مثل سائق العربة الأفلاطوني الذي لا يعرف مطلقا إذا كان يجب إيصال ركابه إلى الميناء، لأن المهم عنده أنه يعرف كيف يقود عربته، فالعالم الذي لا يمكن أن يحكم على اختيار بأنه حسن بإمكانه أن يؤكد على الأقل شيئين: نتائج اختياره، ووضع الفاعل أمام عمله كمسؤول، أي يعي بنفسه عوامل سلوكه، وأن يعرف قيمة العوامل والقيم التي جعلته يختار.وباختصار فإن علم الاجتماع يصبح علم كيفيات السلوك (العمل) من جهة، ومعرفة الذات من جهة أخرى.

فعلم الاجتماع هو علم العمل أو "السلوك"، ويذهب البعض إلى محاولة بنائه على شكل العلوم الطبيعية، فيرد فيبر على هذه المحاولة بأن الإنسان لا يمكن أن يدرس مثل دراسة الحجر الساقط، لأن الإنسان يعمل أي أنه يملك إرادة، وهدف وأسباب، كما يرد في الوقت نفسه على الذين يستعملون في علم الاجتماع العاطفة و الميول، أنه يجب تكوين علم

ساهمت في بناء مناهج العلوم الإنسانية الحديثة وتطويرها، إذ لا يكاد — كما يؤكد المترجم — يخلو كتاب معاصر سواء على مستوى الموضوع أو المنهج، من الإشارة إلى هذا العالم. إذ يرجع الفضل لهُ في إرساء معالم علم الاجتماع المعاصر من خلال المناهج التي رسمها لمسائله، والآفاق الجديدة التي فتحها لفهم الحياة الإنسانية ودراستها، واستيعاب أبعادها وخصائصها الجوهرية، فهو قد بذل: ((جهدا ممتازا لكي يتغلب على التعارض القائم بين العالم الطبيعي، وأن يقدم لنا نسقا سوسيولوجيا يحتفظ بأقيم العناصر المتضمنة في كل من الاتجاهين))[1].

وفضل "ماكس فيبر" — كما يشير المترجم — يعود إلى أنه استطاع أن يدمج مناهج العلوم الإنسانية بعضها ببعض، وأن يدخل العنصر السيكولوجي في

يستجيب لمعايير الموضوعية والمراقبة، أي أنه لا وجود لأي جانب نفسي في مفهومه. فالفعل هو الوسائل بالنهايات، كأثر الرغبة التي اختارت نهاية محددة، وكذا نزوع عد الوسائل. فالمفهومية ترتبط بالخامة والنهاية المختارة، و بعبارة أخرى فإن فهم أي عمل، هو فهم معقوليته بالنسبة لخاتمته. وهذه المعقولية هي التي تمكننا من فهم ما يحمله من لاعقلانية. فالعلم لا يقتضي البعد الغامض الذي يعود إلى الحرية الإنسانية، والذي يمكن من الاستفادة من هذه الحرية بما تحمله من ذكائية "intelligible".

ويخلص فيبر إلى أن علم الاجتماع يهتم بسلوك الأفراد الاجتماعيين، فهو يهدف إلى فهم البشر كما هم عليه، وكما فكروا وعملوا، وهو لا يقف في هذه النقطة، فهناك ما يقع بعد المعقولية التي تحكمت في هذا السلوك وهو الجانب المبهم في السلوك، وقد لا يكون جانبا واعيا، فهناك ما يعتقد الفرد أنه قام به، وما قام به حقاً، فعلم الاجتماع يجد نقطة بدايته في الأفعال التي عاشها الإنسان. larousse multimedia, encyclopedie klio.

(١) المصدر السابق، ص١٥.

الدراسات الاجتماعية، من خلال تتبع مسار سبب الفعل الإنساني، وتحديد غاياته ومقاصده، رغم تشعبه، وتنوعه، وبتتبع السبب يمكن وضع العلم المراد دراسته على حقيقته العلمية التي تهدف في عمومها إلى ترقية الإنسان نفسه. غير أنه على مستوى العلوم الإنسانية يتعين إضافة عنصر آخر في المنهج، وهو الذي يسميه فيبر بـ "الفهم[1]" الذي يقوم على التعاطف مع الآخرين[2]، ومن هنا تحولت دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية، إلى دراسة من الداخل، ولم تبق تراقبها وتتابعها من الخارج كالظواهر الطبيعية، وهذا هو التفرد الذي تميز به.

وسأحصر دراستي لهذا الكتاب في المسائل الرئيسية التي أثيرت فيه، لأن طبيعة البحث لا تسمح لنا بالتعرض إلى كل الجزئيات فيه، فالتعرض لها جميعا، يعني الإحاطة بها، وبمفاهيمها سواء كما وردت عند المؤلف، أو كما هي مستخدمة في

---

(١). الفهم: مصطلح يدل على إدراك موضوع التفكير وتحديده واستخلاص المدلول من الدال عليه، فهو مرادف للإدراك، والعلم اليقيني، الذي يدل على أن تعلم ما تصرح بفهمه لا يمكن أن يكون إلا كما فهمته.(جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دار الكتاب المصري، مصر، ١٩٧٩م، ج٢، ص ١٧٠). وقد استخدم اللفظ في اللغة العربية بنفس المعنى، وقد كان متداولا فيها منذ القدم، حيث عرفه، المناوي، بقوله: "هو تصور المعنى من لفظ المخاطب، وقال الراغب هو هيئة للنفس بها يتحقق معاني ما يحس". (المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق، محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ١٤١٠هـ، ص٥٦٧).وقد عرفه الجرجاني كذلك، بقوله: "تصور المعنى من لفظ المخاطب". (الجرجاني، التعريفات، تحقيق، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ص٢١٧).

(٢). المصدر السابق، ص١٠.

السياقات الاصطلاحية، وقد يكون ذلك هو المشروع المستقبلي، لتتبع -:زئيات الكتاب ومحتوياته كاملة.

أولا: موضوع الدراسات الإنسانية

من الطبيعي أنه يتعين علينا مسبقا قبل أن نحلل عناصر الكتاب ومحتوياته، تحديد وضبط المعنى الاصطلاحي لمضمون المفاهيم التي شكلت عنوانه، وجوهر موضوعه، وكانت نقطة البدء فيه هي: "الدراسات الإنسانية"، التي حاول الباحث أن يضعها في نسق فلسفي خاص به، فكان مصطلح الدراسات الإنسانية كما بينه هو الذي يضم: التاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجية الاجتماعية، والاقتصادية، وعلم النفس، والفيلولوجيا، والتشريع، والدين المقارن، وبعض المسائل ذات الموضوعات العامة مثل: الجريمة، ونظرية الاتصال، والدراسات الإدارية[1]، وتهدف هذه الدراسات الإنسانية كلها إلى صياغة تفسير ذاتي أو شخصي وفلسفي وتأملي وكيفي واستبطاني ورمزي، للموضوعات التي تتناولها، وتقف بذلك في مواجهة التفسيرات السلوكية والكمية والوضعية[2]، والتجريبية التي لا تنفذ إلى طبيعة الفعل الإنساني، وهذه العلوم التي تضمها هذه الدراسات الإنسانية ليست بالضرورة هي كل العلوم المتعلقة بالإنسان وحياته، إذ أن هناك علوما لها صلة بالإنسان وحياته ولكنها ليست علوما إنسانية، فعلم التشريح على سبيل المثال هو علم يدرس الإنسان ولكنه، من العلوم الحيوية الطبيعية وليس من العلوم

---

(١). المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٢). المصدر نفسه، ص٨٩.

الإنسانية[1]، وبهذه النظرة الاصطلاحية حاول مؤلف الكتاب تجاوز المناهج العلمية المبنية على النظرة الكمية إلى المناهج المبنية على الاستبطانات للمسائل التي تعالجها، وقد يبدو الأمر غريبا ومعقدا، ولكنه حقيقة، فقد حاول "ريكمان" بهذه الرؤية إيجاد مناهج جديدة للعلوم الإنسانية تتجاوز ما هو معطى ومتعارف عليه، من مناهج متعلقة بها وبموضوعاتها، أي أنها تشمل كل ميادين المعرفة الإنسانية، ووسائطها وأدوات تعميمها وتمثلها، وسنحاول في دراستنا لهذا الكتاب، تتبع مختلف العناصر المتعلقة في جوهرها بالمنهج في العلوم الإنسانية، من حيث: ضرورته، وأهميته، وأهدافه.

فقد كان مؤلف الكتاب يعتقد أن كل العلوم وبكل المناهج تسعى إلى هدف واحد هو تطوير المعرفة الإنسانية، والمساهمة في حل مشكلات الإنسان الظرفية من أجل تحقيق سعادته، وسعادة الإنسانية جمعاء، وقد لا يحتاج هذا الاعتقاد إلى هذه الصيغة، لأنها في رأينا من الأمور البديهية التي لا جدال فيها، ولا يمكن القفز فوقها أو تجاوزها، فكل ما وصلت إليه اليوم الإنسانية من معارف، لم يتحقق إلا بفضل العلماء والبحث العلمي ــ رغم أن للعلم في بعض الأحيان مآسي على الإنسانية ــ ولكن ذلك لم يكن نهائيا، لأنه كلما حل الإنسان مشكلة، إلا وتصادفه أخرى، ومادامت هذه المشاكل موجودة ومطروحة فإن بحث الإنسان حولها لا يتوقف، وأن مسألة البحث العلمي لا تخص مجتمعا معينا، وإنما هي مهمة كل المجتمعات مهما كانت درجة تقدمها ورقيها، أو درجة تخلفها وانحطاطها، فالكتاب في جوهره يطرح رؤية مستقبلية لما يجب أن تكون عليه الدراسات الإنسانية التي لا يمكن عزلها عن

---

(١). جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص١٠١.

بقية العلوم، بل يجب إلصاقها بها دون أن تذوب فيها.بمعنى أن تبقى محافظة على خصوصيتها، وإظهار آليات التفاعل وصوره، وضروراته بين مختلف العلوم، وإيجاد جميع المسوغات التي تجعل الفعلَ الإنساني واحدا في أي مجال من مجالات المعرفة.

ثانيًا: الدراسات الإنسانية والفلسفية

يبدأ المؤلف في الفصل الأول من كتابه، بالمدخل إلى الفلسفة، ثم يضيف إلى المدخل دراسات إنسانية وفلسفية.مركزا على وجه الخصوص على مفهوميهما. فبالنسبة للعنصر الأول والمتعلق بمفهوم الدراسات الإنسانية، سعى فيه المؤلف إلى تحديد العلوم الإنسانية، وفي نفس الوقت تحديد ماهيتها وأهدافها، تحديدا فلسفيا عميقا، مبني على أسس إبستيمولوجية، تولدت في اعتقادنا من تعمقه في ضبط المصطلحات، ولذلك لم يكن غريبا أن يبحث عن مجموع الصفات والخصائص والمعايير التي تميز العلوم الإنسانية عن غيرها من العلوم الأخرى، ولذلك ــ كما يقول مترجم الكتاب في مقدمته ــ أن: ((ما يهتم به الدكتور ريكمان فهو يمثل مسألة فلسفية بالغة الأهمية. وإنني اعتقد أن عرضه لهذه المسألة جاء عرضا استثنائيا في وضوحه، وعمقه، واكتماله. لقد حاول أن يبين أن معرفة الدراسات الإنسانية هي في جوهرها مختلفة عن العلوم الطبيعية نظرا لطبيعتها البشرية الخالصة))[1].

فالمؤلف كان يهدف في كتابه إلى البحث عن مختلف المسوغات التي تجعل العلوم الإنسانية كلها ترتبط بسمات مشتركة، من حيث موضوعاتها ومناهجها، وأنساقها، ومن ثم رأى أن تلك العلوم، هي كل العلوم التي تتوحد مع بعضها البعض

(١). المصدر السابق، ص٩٠.

في تلك السمات، وتختلف مع غيرها من العلوم الأخرى أيضا من خلال السمات التي تتميز بها، وظهر هذا التميز على وجه الخصوص ابتداء من القرن السادس عشر، بعد تلك التطورات التي حدثت على مستوى العلوم المختلفة، كالفيزياء والكيمياء، وغيرهما، فالمؤلف كما هو واضح في العناصر التي تطرق إليها أنه سعى بحماسة شديدة إلى تبيان خصوصية العلوم الإنسانية التي خضعت لمنطق التخصص، وانفصلت عن العلوم الأخرى، واختلفت عنها.

ومما لاشك فيه ــ وهو واضح للعيان ومؤكد، كما يذهب "ريكمان " برؤيته النافذة ــ أن حقيقة العلوم الحديثة تتميز بالتنوع، والتخصص، والانفصال بعضها عن بعض، ولكنها كلها كما يعترف هو نفسه في آخر المطاف أن تلك العلوم تدخل تحت إطار واحد، وهو إطار المعرفة الإنسانية الشمولية، ويتضح ذلك مما قدمه الفلاسفة مرورا بأفلاطون إلى أرسطو، وبعدهم ابن خلدون وديكارت وغيرهما من الفلاسفة، فهم جميعا يندرجون تحت سقف واحد، وهو سقف المعرفة الإنسانية التي تتعاون جميع فروعها وتخصصاتها في هدف واحد وهو تطوير الحياة الإنسانية، وتخطي الحواجز التي تصادفها، وتحقيق أهدافها، بالرغم من المسافات البعيدة التي تفصل هؤلاء الفلاسفة بعضهم عن بعض من خلال رؤاهم وتصوراتهم لموضوعات المعرفة وأدواتها ووسائلها.

أما بالنسبة للعنصر الثاني من الفصل الأول الذي تعرض إليه "ريكمان" فهو المتعلق بالمدخل الفلسفي، الذي يعتبره ضروري لكل دراسة علمية، لأنه لا وجود لبناء علمي سليم يمكن أن يستقل عن مجموعة التصورات والأنساق التي يبنيها الإنسان في أي ميدان من ميادين المعرفة، وأن تلك التصورات لا يمكن أن تكون إلا

الأنساق الفلسفية، ومن ثم فهي سابقة لكل نظرية أو قانون، ولكن ذلك لا يعني أن كل التصورات هي بالضرورة فلسفية، إذ كما يقول المؤلف: ((بالطبع فإن كل البناءات التصورية ليست من صنع الفلسفة، فثمة وقائع خاصة يجب أن توصف بواسطة المتخصصين فيها.. هاهنا يتقدم هؤلاء بتصورات جديدة عنها، لكن فحص ووضع التصورات الرئيسية التي تنتظم خلالها آراؤنا عن العالم هو من واجب الفلسفة، فتقديم اقتراحات مبتكرة، وتعريفات جديدة، وتصنيفات طازجة توجه الفكر إلى قنوات جديدة، هي إحدى الوظائف التقليدية للفلسفة. ويكفي أن نفكر فقط في البناء التصوري الذي قدمته النظرية الذرية كفكر تأملي في العصور السحيقة للفلسفة والذي أثمر إطارا تصوريا ساعد على تقدم العلوم الطبيعية في العصور الحديثة))[1]، فمن هذا النص يظهر التناسق الفكري الذي حاول المفكر إعطاءه لمصطلح الفلسفة، ولوظيفتها.

ولذلك فإن "ريكمان" لا يعتبر المجهود الفلسفي الذي يقوم به الفيلسوف أو المفكر هو نوع من الوحي، وإنما هو جهد مستمر ومتواصل يأتي عن طريق البحث والممارسة والخبرة والتعلم، حيث يضيف في هذا الصدد: ((إن إسهام الفيلسوف ليس نوعا من الوحي.. إن على الفيلسوف أن يتعلم أولا مما يفعله الباحث، وعليه أن يدرك مشكلته، وبعد ذلك يكون قادرا بمهاراته الخاصة على تقديم إسهام في مجال الواجبات المعقدة التي تواجه طالب الشؤون الإنسانية))[2]، لأن هذه الشؤون الإنسانية تفرض على المفكر أو الفيلسوف أن تكون لديه خبرة عن أي موضوع من

(١) المصدر السابق، ص١١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٨.

موضوعات تفكيره الحسية، سواء كانت ذاتية أم موضوعية، وإلا فلا يمكنه أصلا أن يعرف ويدرك معنى الفكر وغرضه، إنه يعيش حياة صراع من أجل أن يتعرف على ما يحيط به، وهو في هذه المسألة لا يختلف عما ذهب إليه هيجل من قبل حين قـال: ((إن الصراع في سبيل التعارف هو صراع حياة أو موت))[1].

ثالثًا: نقطة الانطلاق ومفهوم المعنى

إن هذه النقطة هي مضمون الفصل الثاني من الكتاب ــ موضوع الدراسة ــ وتتحدد من خلال افتراضات المعرفة، ووجهة النظر الإنسانية، فبالنسبة لافتراضات المعرفة، يتعرض المؤلف إلى ماهية العلوم، ويميز بين الموضوعات التي تشكل ميـدان العلوم الطبيعية المتمثلة في الأجسام، والكميات في المكان، وميدان العلوم الإنسـانية التي تهتم: ((بالأفكار والمطامح والسلوك الهادف والإبداع الفـني، والأدوات الـتي يصنعها الإنسان، والقواعد التي يفرضها البشر علـى أنفسـهم، والأنظمـة الـتي يستحدثوها، ذلك كلها ظواهر تجعل للحياة معنى، ولهذا كانت الدراسات الإنسانية تعالج أساسا وقائع ذات معنى))[2].

ومن الجلي أن هذه المعالجة متعلقة بالمعرفة الفلسفية بالنسبة للعالم وللكون التي تفترض أن هذا العالم ينطوي على "معاني"، وكذلك السلوك الإنساني نفسه ينطـوي على معنى ودلالة أيضا. ومن هنا يصعب التمييز بين ما هو نظري وواقعـي، وهنـا

---

(١) فرانسوا شاتليه، هيجل، ترجمة جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، ط٢، ١٩٧٦م، ص١١٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٢١.

يقول ريكمان: ((والحق أن النظرة الكلية للعالم تتضمن العديد من الافتراضات حول ما نعرفه وكيفية معرفتنا له، فتلك افتراضات مسبقة تفرض علينا عند النظر إلى أي موضوع حتى ولو بدا بسيطا))[1]، وهذا التفسير له دور هام وخصوصا في الدراسات الإنسانية التي يشكل مناهجها وعناصرها موضوع الكتاب الذي بين أيدينا.

وهكذا فالفلسفة هي وحدها التي يشمل موضوعها ميدان هذه المعرفة الافتراضية، ذلك لأن: ((الفلسفة تختلف عن العلم والذوق العام، ويبدو هذا الاختلاف واضحا في ذلك الفرع الذي نطلق عليه مصطلح نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا[2] والذي يختص بفحص تلك الافتراضات، ويسعى هذا الفرع إلى وضع الأسس الفكرية للمعرفة والنظر في كيفية استيعاب العقل للواقع، وتفسر القاعدة التي يرتكز عليها قبولنا للأشياء كحقائق، وتفرقتنا بين الواقع والنظرية

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٢.

(٢) نظرية المعرفة أو"الابستمولوجية": هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها، وهي غير السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، وتمييزها بعضها عن بعض دون فحصها، وهي كذلك غير المنطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادىء العامة دون البحث في أصلها وقيمتها، ومن ثم فإن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف، من أجل كشف درجة التشابه بين التصور الذهني والشيء الخارجي لمعرفة حقيقة المطابقة بينهما، فهي بصفة عامة، البحث في قيمة المعرفة وحدودها. (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، ص ٤٧٨، ٤٧٩).

والفرض))[1] ومن هنا فإن لنظرية المعرفة أو الابستمولوجيا علاقة وطيدة بما يعرف بعلم المناهج، وهذه هي المسوغات التي أراد المؤلف من خلالها تحديد موضوع الفلسفة، وتمييزه عن باقي موضوعات المعرفة الأخرى.

على أن الفلسفة ذاها لا تنتقد وتدرس مسألة الافتراضات المتعلقة بالعلوم الخارجية، وإنما يجب أن تتمحور على ذاها فتنتقد افتراضاها وتدرسها، وذلك هو هاجسها الفعلي، لأن: ((كافة الافتراضات المسبقة حول معرفتنا وتفكيرنا هي الأخرى موضع تساؤل. وللهروب من مأزق الافتراضات المسبقة هذا وضعت الفلسفة نقطة انطلاق لليقين، والمثال على ذلك هو ما يعرف بالمعرفة الكاملة. ولقد حاول العديد من الفلاسفة اكتشاف هذا اليقين في مجالات متباينة))[2].

هذا بالنسبة لمسألة الافتراضات، أما ما يتعلق بوجهة النظر الإنسانية، التي شكلت العنصر الثاني من الفصل الثاني، فيرى صاحب كتاب "منهج جديد للدراسات الإنسانية" أنه حينما يبدأ الفيلسوف في التفكير لا يستطيع إغفال حقيقة كونه مخلوقا طبيعيا، له حواس يستخدمها في اكتساب كل ما يعرفه عن الطبيعة البشرية، ومنه يكون قبولنا للعلوم الطبيعية وللدراسات الإنسانية متضمنا في نقطة انطلاقنا، فنحن كما يقول: ((مخلوقات طبيعية لدينا أجسام تؤدي وظائفها بطريقة محددة بيولوجيا. وخلال أجسامنا نتأثر بالبيئة الطبيعية، فحواسنا تنقل لنا موضوعات العالم الخارجي. وطالما أن لدينا حاجات فسيولوجية ورغبات محددة فإن هذه الموضوعات هي الأخرى، تعبر عن الرغبة وتحقق الإشباع، ولكنها قد تعوق

(١) ريكمان، منهج جديد ...مصدر سابق، ص١٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٣.

ذلك أيضا، إنها تجلب اللذة أو الألم، الإشباع أو الإحباط، ونحن بـــدورنا نســـتطيع التأثير في البيئة وتعديلها وتغييرها. فإذا كانت الزهور تجلب لنا اللذة بوسعنا تنميتها، وإذا كانت الحواجز تعوق رؤيتنا بمقدورنا إزالتها))[1].

من هذا المنطلق فإن الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الذي له القدرة على الفهم والنقد والإبداع والتحليل، فهو وحده أيضا القادر على أن يعي ما يحيط به، وبمـــا يشكل وجوده سواء كان ثقافيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا، أو كان كذلك طبيعيـــا، فالمعرفة بالنسبة له تشكل رغبة غريزية، كما تشكلها له رغبة الأكل، والبحث عنه، ولهذا فإن مسألة التقدم والتطور، والإحباط والنكوص، لا ترتبط فقط بمجال العلوم الطبيعية، وإنما تتحكم فيها ضغوطات اجتماعيـــة، لأن الإنســـان في تفكـــيره، وفي تجاوزه، وفي حركته الفكرية بصفة عامة تتحكم فيه مجموعة من العناصر، الوراثية، والمكتسبة من العادات والتقاليد معا، وما دام الإنسان يخضع لكل هـــذه العوامـــل وقادر على تمثل حاضرها ومستقبلها، فهو من هذه الزاوية قادر علـــى أن يصـــبح فيلسوفا، أو بالأحرى هي التي تجعل منه كذلك.

فالفيلسوف في نظرته للمسائل والمشاكل مطالب بأن ينظر إليها بموضـــوعية ((وحينما نتحدث عن الموضوعية يكون حديثنا في إطار سياق محدد بعد أن نســـلم ببعض الشروط المعرفية، يحدث ذلك حينما يفحص عالم النبات الزهور. ولكن حينما نبحث مشكلة المعرفة برمتها ــــ كما هو الشأن في نقطة بدايتـــها الفلســـفية ــــ لا

---

(١) المصدر نفسه، ص١٢٦.

نستطيع أن نهرب من منظورات علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ التي يحدث داخلها أي فعل معرفي))[1].

رابعًا: الفهم

إن من ضمن الأطروحات الكبرى التي تضمنها الكتاب هو "الفهم" ويركز عليه "ريكمان" باعتباره عملية ضرورية لكل معرفة، ولا تولد معرفة إلا به، وقد تناوله من حيث: تعريفه، وصعوباته، وهو: ((متضمن في كل العمليات العقلية المستخدمة في حقل الدراسات الإنسانية، إنه يحور العمليات أو يعدلها، وهو بهذه السمات يميز مناهج الدراسات الإنسانية عن مناهج العلوم))[2]، ومن هنا كان الفهم هو نقطة البداية والانطلاق لكل معرفة، ولكن هذا المصطلح كما يشير المؤلف واجه كثيرا من الانتقادات خصوصا من أصحاب النزعة الوضعية، كما أنه اشتمل على كثير من الغموض حتى من أنصاره، والذين يذكرهم المؤلف من أمثال: آرون (Aron)[3]، وهيوجز (Hughes)، وهذا الأخير يعترف بصعوبة الدراسة التي واجهته

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٠٣.

(٣) ريمون آرون (١٩٠٥-١٩٨٣): فيلسوف، وعالم اجتماع، اهتم بتوضيح العلاقة بين الواجب التاريخي و الوجود في التاريخ، وخاصة من خلال كتبه:مع الفلسفة الألمانية المعاصرة ١٩٣٦.ومحاولات حول نظرية التاريخ بألمانية المعاصرة١٩٣٨. وحاول في سنة ١٩٥٥ شرح الماركسية، من خلال كتابه أفيون المثقفين، التي فشلت تنبؤاتها بفرنسا بعد التطور الاقتصادي والاجتماعي.

في تحديد المصطلح في العلوم الاجتماعية الألمانية، ولذلك فلا غرابة في صعوبة بلورة هذا المصطلح عند أصحاب النزعة الوضعية.

ورغم ذلك فإن "ريكمان" يعتبر أن نقاد نظرية الفهم يمارسون فعلهم ذلك بنوع من اللغو، لأنهم يركزون على عموميات في تحديد كلمة "الفهم" في الدراسات الإنسانية، مما يؤدي إلى صعوبة تطبيق المناهج العلمية، ومن ثمة تخلو دراساتهم ومواقفهم من كل عملية نقد وتمحيص، وعليه فإنك: ((لا تستطيع أن تجادل في لغو حقا، وحتى إذا تجنبنا الحقيقة القائلة بتعدد الاستخدامات القائمة للمصطلح، فإن الاستخدام الشائع ليس مقدسا، ونحن حينما نستخدم تعريفا مبدئيا آخر يصبح من الممكن أن نجدد فعلا محددا للفهم في الإنسانيات، لكن ذلك ليس هو السؤال الحاسم إن المسألة الرئيسية هي هل يشكل الفهم منهجا متميزا له دلالته؟))[1].

إن هذا الغموض الذي يراه "ريكمان" يكتنف بمصطلح "الفهم" هو الذي أدى إلى ضرورة تحديد معناه بدقة، وذلك حسب شروط المعرفة المتوفرة والآنية، فالمصطلح يخضع للملاحظة، كما يخضع في الوقت نفسه للاتصال، فمثلا عندما تربط بين مسألتين عند ملاحظتك لهما فإن ذلك يختلف عما ينقله لك شخص آخر، ولذلك كما يلاحظ المؤلف أن هذا التحديد ينطوي على ثلاثة عناصر أساسية، في

عمل أستاذا بالسربون سنة ١٩٥٦، وبـ Collège de France سنة ١٩٧٠، من مؤلفاته أيضا: محاولات حول الماركسية الوهمية ١٩٦٥ Essai sur les marxisme imaginaires، الديمقراطية والتوتاليتارية١٩٦٥، نفكر الحرب ١٩٧٧، مداخلة من أجل أوروبا المتدهورة ١٩٧٧ plaidoyer pour l'Europe décadente، نشر سيرته سنة ١٩٨٣، وكان دائما يعارض التأويل الماركسي للتاريخ.

(١) المصدر السابق، ص ١٤٣، ١٤٤.

هذه المعرفة: الأولى، فهم معنى الكلمات، والثانية، الاقتراب من فهم الأفكار، والثالثة، إدراك بعض الوقائع، وأن هذه العمليات ليست متتالية الحدوث، وإنما عناصرها تأتي في فعل واحد، وكل إدراك صحيح لهذه العناصر، سيؤدي إلى إزالة كل غموض حول معنى مصطلح الفهم، ومنه كما يشير: ((أنني أفهم رسالة صديقي، ثم استمر في القول، وكنتيجة لذلك ما يدور في ذهنه، ومن طبيعة الاتصال الناجح أن يكون فهم الكلمات، والإشارات أو صور التعبير الأخرى مؤديا إلى فهم الأفكار والمشاعر، والمقاصد التي يعبر عنها))[1].

وهكذا يكون لزاما علينا في عملية الفهم أن نميز بين عمليتي الفهم والاتصال، رغم الصلة الوثيقة بينهما، وهذا هو الذي يخلق الصعوبة في عملية "الفهم" في الدراسات الإنسانية، لأن العملية تتمحور حول المحتوى العقلي الذي يتحدد من خلال التعبيرات المصاحبة لكل فعل، ومنه نفهم ما يفكر فيه الناس، ويشعرون به، لأن السلوك الظاهر هو المنبع الوحيد للمعلومات عند كل مهتم بتعبيرات الآخرين وأفعالهم، ولكن ذلك لا ينهي مشكلة الفهم على الإطلاق[2].

فالتعبيرات باعتبارها مظاهر فيزيقية (طبيعية) هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن يحدث الفهم من خلالها، سواء من قراءتنا لمظاهرها الخارجية، أو مما تحمله من معاني تتجاوز تلك المظاهر إلى ما ورائها، ومن هنا فإن: ((كافة التعبيرات تكشف عن محتوى عقلي، وبعضها يحيل إلى هذا المحتوى. ولما كانت هناك أنماط مختلفة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤٨.

للتعبير، فإن الفهم أيضا يختلف باختلاف هذه الأنماط))[1]. ومن هذا المبدأ يقسم "ريكمان" التعبيرات إلى اصطلاحية وطبيعية، فالأولى ترتبط باللغة، أو جزءا من النسق اللغوي كالإشارات، أما الثانية فهي ترتبط بالمظاهر الفيزيقية (الطبيعية)، وهي تؤدي نفس الدور الذي تؤديه الأولى، ولذلك فإننا نجد في بعض الأحيان صعوبة في الفصل بين ما هو طبيعي، وما هو اصطلاحي، ولهذا كان يجب على كل باحث لدراسة هذه الأنماط المختلفة أن يستخدم عدة مناهج تتناسب مع طبيعة تلك الأنماط، وفي ذلك يقول: ((واجه الباحث في الدراسات الإنسانية بطائفة متنوعة من التعبيرات، وكل نمط منها له مشكلاته الخاصة، ويفتح آفاقا محددة للبحث، إذ أن كلا منها يكشف عن جوانب خاصة للمواقف ذات المعنى، وكذلك فإن فهم مختلف نماذج التعبير يعبر عن عمليات يعتمد بعضها على بعض، ويكمل بعضها بعضا))[2].

خامسًا:الشروط الابستمولوجية للفهم

وتتحدد من خلال مشكلة التعرف على التعبيرات وفهمها، وشروطها الابستمولوجية، وما مدى ملاءمة كل هذه المناهج بالدراسات الإنسانية، وقد من المؤلف تلك الشروط في الفصل الرابع، وفي بداية هذا الفصل يبين المؤلف أن ما يعرف بنظرية المعرفة هي فرع من فروع الفلسفة، تحاول أن تعالج إمكانية المعرفة والحصول عليها، من خلال طرح التساؤل التالي: ما هي الشروط الواجب تحققها إذا أردنا أن نعرف شيئا؟ وللإجابة على هذا التساؤل يرى المؤلف أنه ورغم أن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

الاعتبارات الابستمولوجية العامة تلائم الدراسات الإنسانية، فإنه يجب أن نضع في اعتبارنا بعض الظواهر الطبيعية التي تعتبر هي الطريق الذي تتمثل فيه كل التعبيرات. ذلك أن المسألة الابستمولوجية النوعية للفهم إنما تثار ونحن بصدد التأكد من وقائع الطبيعة.

وبناء على ما سبق يقول "ريكمان" فإن: ((الخاصية المميزة لكافة التعبيرات أنها تدخل في علاقة مع الأشياء الأخرى التي تمثلها أو تشير إليها، وهي أيضا ترتبط بالضرورة بالنشاط العقلي أو بالمحتوى العقلي الذي يثير أو يبدع العلاقة السابقة، فالمنضدة تشير إلى فكرة بنفس الدرجة التي تشير فيها إلى موضوع، إلا أنه لوحظ أن بعض الحالات تنفرد بأنها ذات طابع عقلي فقط مثل التنهيدة))[1].

من ذلك يظهر أن هناك تعبيرات لها صلة بالواقع وبمواده، وأخرى لها صلة بالعقل، وكل تلك التعبيرات تحتاج منا إلى تأكيدات وإلى فهم، نظرا لأهميتها المعرفية، لأن هناك ارتباط وعلاقة بين المحتوى العقلي والسلوك أو الشيء المدرك المعبر عنه، وهو مما ينفي الرأي الذي يقول به أصحاب المذهب "الأنوي" القائلين بأن "الأنا" هي كل ما يوجد أو هي محور الوجود كله، وما عداها فلا كون ولا وجود، وهو في الوقت نفسه نفي للرأي التجريبي الذي يذهب أصحابه إلى أن خبراتنا الشخصية لا تتحدد في اللحظة الحاضرة، ولا بخبرة شخص بعينه، أي أنهم قللوا من شأن الكوجيتو الديكارتي، فقد كان يقول "جون لوك" في كتابه "مقال في الفهم الإنساني" أن الفكرة هي شيء يكون موضوعا للذهن حين يفكر شخص ما، فالخبرة وحدها هي التي تعطينا كل أفكارنا، ومن ثم، فهي ترتبط بمصدرين أساسيين

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٢، ١٦٣.

هما: الإحساس والاستبطان الذي يعطي أفكارا بسيطة، فالمعرفة عنده إجمالا هي عبارة عن إدراك العلاقة والاتفاق أو التنافر والاختلاف بين أفكارنا[1]. ومن هنا فالذات العارفة حين تفكر لا ترى نفسها منعزلة في الوجود، وكل ما يحيط بها عبارة عن موضوعات، وإنما تشاركها كائنات أخرى تحيط بها، وهي الكائنات الإنسانية، وعليها تتوقف معرفتنا بذواتنا وبما يحيط بنا، وقد أشار المؤلف إلى ذلك بقوله: ((إن الفهم يفتح العالم على مصراعيه من أجلنا، أنه يرتكز على سياق تفسيري، وعلى تعددية أفراد ترابطين إن الفهم كما حدده ديلتاي (Dilthey)[2] بدقة هو "إعادة إكتشاف الأنا في الغير"[3]، رغم أن الشعور بالذات هو في حد ذاته فهما، أو موضوعا للفهم، وقد تصبح الأنا في مرحلة ما هي الغير عندما تكون موضوعا للمعرفة.

---

(١) آير، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة، محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٨٨م، ص ٧٩.

(٢). ويلهالم ديلتاي Wilhelm Dilthey ١٨٣٣ –١٩١١، فيلسوف الماني، حاول وضع علم النفس والميتافيزيقا وتصورات العالم وفق مفهوم التاريخ، وهو بذلك ساعد على نشوء وظهورالحركة التأريخية، كتب مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية١٨٨٣.

multimedia, encyclopedie klio. larousse

وكان ديلتاي يرى أنه من الصعب تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الثقافية، كما حاول أن يضع حدا فاصلا بينهما، والفكر الإنساني يتخذ في كلا العلمين شكلا متميزا ومنهجا مختلفا، فالفكر في العلوم الطبيعية يتخذ صورة "التفسير"، في حين يتخذ في العلوم الثقافية صورة "الفهم". (ريكمان، المصدر السابق، ص١٥).

(٣). المصدر السابق، ص١٦٤.

إن تشابه الكائنات الإنسانية لا يعني في الوقت نفسه تماثلا مطلقا بينها، بل إن هناك خصائص معينة تميز كل إنسان عن الآخر، وتلك السمات هي التي يؤكـدها علم النفس دوما على أن الأفراد يختلفون عن بعضهم البعض، كما أن تاريخ الإنسانية يؤكد أن المجتمعات البشرية تختلف في حضاراتها من عصر لآخر ومن مجتمع لآخر، وكشفت لنا أيضا الأنثروبولوجيا عن كيفية تأقلم الإنسان مع البيئة التي يعيش فيها، ومن هنا أصبح لكل فهم شرطين أساسيين هما: ((أنه يجب أن يكون ثمة تعبير، وأن هذا التعبير يجب أن ينبع عن خواص الطبيعة الإنسانية المألوفة لدينا، أصبح من الأمور المسلم بها بعد ظهور كتاب "هايك" المسمى "بالثورة المضادة في العلم" والذي تحدث فيه عن المعتقدات والآراء التي لا نتمكن من ملاحظتها مباشرة في عقول الناس، ولكننا نتمكن من التعرف عليها من خلال أعمالهم وأقوالهم، وما ذلك إلا لأننا نمتلك ببساطة عقولا متشابهة لعقولهم))[1].

وبناء على ما سبق فإن الاعتقاد بأننا لا نتعرف على مظاهر التعبيرات الإنسانية كالحب والطموح وغيرهما إلا إذا كانت لدينا خبرة، فهو اعتقاد زائف، وعليه ينتقد "ريكمان" كل من يذهب هذا المذهب، وهو الموقف الذي عبر عنه "ناجل" من قبل في كتابه "بناء العلم"، لأننا لو خضعنا للاعتقاد السابق فإنه يكون من العسير علينا أن نتعلم شيئا من الفهم، ولا نستطيع معرفة أي شخص يختلف عنا، ولن يغني الفهم خبرتنا، ولن يكون منهجا نافعا للدراسات الإنسانية.

ويحدد " ريكمان" الشروط المعرفية للفهم فيما يلي: أولا: رغبتنا في الاتصال، وباتجاهنا نحو التعبير عن أنفسنا. وثانيا: ألفتنا بالقواعد والاصطلاحات التي تحكم

(١) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ــ ١٦٧.

الأغلبية العظمى من التعبيرات، أي بالطبيعة الإنسانية التي يتعمق فهمهـا بواسـطة الاستبطان والسير الذاتية، لأن كل ما يخلقه العقل البشري يمكن للعقـل الإنسـاني فهمه، من خلال سمة التآلف الإنسانية، فمعارفنا ــ حسب كانط ــ هي من صـنع عقولنا أو من خلقنا، ففهمنا للتعبيرات الفردية التي لا حصر لها يعني فهمنا "للعـالم الثقافي" الذي يحمل ملامح هذه التعبيرات، وهي عبارة عن خلفية ثقافية تتوسع وتمتد عن طريق تراكم الخبرات التي تتوقف على الرحلات والقراءة، وما شـابه ذلـك، وهذا هو الهدف العام من الدراسات الإنسانية التي تسعى لأن تجعل معرفتنـا أكثـر اتساعا، من خلال معرفتنا لجزئيات ذلك التراكم في الخبرات. ثالثا: فهم السياقات المحددة التي تحدث فيها التعبيرات، من خلال فهم الجملة والفقرة والكتاب ...الخ، أي الوعي بالسياق، وهذا الشرط الأخير لا يخص الدراسات الإنسانية وحدها بـل يشمل كل الدراسات بما فيها الطبيعية[1]، ويتضح من هذه التحديدات للفهم أنـه ليس منهجا، وإنما هو عملية معرفية.

من الواضح في هذا السياق ــ كما يقول المؤلف ــ إن: ((الإطار الرئيسـي لتطور الدراسات الإنسانية العلمي يجب أن يدعم بعملية تجعل المألوف والمقبول مـن لدى الرأي العام الشائع مفهوما فهما نسقيا ومنهجيا، ونضالنا نحو تحقيـق كامـل للشروط الابستمولوجية الثلاثة يمكننا من التواصل إلى فهم منـهجي دقيـق))[2]،

---

(١) المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص١٧٦.

فالمألوف الذي يمثل التراكم في الخبرة ليس مستعصيا على الوصف والدراسة والتجزئية كما يذهب إلى ذلك برادلي[1]، حين يعتبر الخبرة كلا غير قابل للتجزئة.

سادسًا: المنهج العلمي في الدراسات الإنسانية

إن هذا العنوان هو محور الفصل السادس من كتاب "ريكمان"، وفيه يبدأ المؤلف في التمييز بين علم المناهج ونظرية المعرفة، فيرى أن الأول: هو العلم الذي يدرس المناهج التي تكتسب المعرفة من خلالها، بينما الثانية: فهي تدرس الشروط الرئيسية اللازمة للحصول على المعرفة، أما المنهج في حد ذاته فهو كما يحدده تجمع نسقي من عمليات معرفية ترتبط بتقنيات نوعية أو بإجراءات خاصة[2]، ولما كانت الدراسات الإنسانية متنوعة كانت مناهجها كذلك، فالتأمل الفلسفي يتضمن تركيبات متميزة، أي منهجا خاصا، ونفس الشيء ينطبق على التأمل الأخلاقي والتقدير الجمالي، ومناهج هذه الأنماط المعرفية، تختلف عن مناهج العلوم الطبيعية، ورغم ذلك يمكن القول كما لاحظ ريكمان أن كلا من العلم والدراسات الإنسانية يستخدم المنهج العلمي، لكن النسق العلمي يختلف عن نسق الدراسات الإنسانية فيما يتناولانه[3]، وهنا يقع الاختلاف بين العلوم الطبيعية وبين الدراسات الإنسانية، رغم أنهما يسعيان معا للحصول على المعرفة وتطويرها.

---

(١) آير، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ص٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

ومن الجدير بالذكر أن الرأي السابق لا ينفي استخدام المنــهج العلمــي في الدراسات الإنسانية، لأن المنهج العلمي كما حاول تعريفه "ريكمان" هــو العلاقــة النسقية بين التنظير والخبرة، وغالبا ما تستخدم فيه الملاحظة والتجريــب تقنيــات دقيقة، من أجل إمداد التعميمات والفروض بالمواد اللازمة وتصبح هذه الأخــيرة في مرحلة ما هي نفسها عرضة للاختبار، وإذا أكد الاختبار هذه التعميمات والفروض تصبح قانونا علميا، وإذا لم يؤكدها بحثنا، عن تعميمات وفروض أخرى، وأن هــذه العملية لا تخرج عن المناهج المتبعة في الدراسات الإنسانية، لذلك يقول "ريكمــان": ((إن القول بأن الدراسات الإنسانية تستخدم المنهج العلمي ... هو قول لا جــدال فيه، فنحن لا نجد أمامنا أي رأي حول الطبيعة المحددة للدراسات الإنسانية يتنــاقض مع هذا القول. لكن يحدث أحيانا أننا نبقي كلمة "علمي" للبحث المرتكــز علــى القياس والتحكيم الفيزيقيين، فإذا حدث هذا، أمكن لنــا أن نصــف الدراســات الإنسانية بأنها " لا علمية". لكن مثل هذا الرأي الأخير يمثل تصورا تعسفيا وضــيقا لطبيعة المنهج العلمي، بحيث إذا استطعنا أن نحدد ذلك المنهج تحديدا أوسع وأكثــر شمولية، فإننا سوف نلمس أن باستطاعتنا استخدام المنهج العلمي في حقل الدراسات الإنسانية استخداما كبيرًا))[1].

أما موضوع منهج العلوم الطبيعية أو العملية هو الوقائع الفيزيقية (الطبيعية)، بينما موضوع منهج الدراسات الإنسانية هو الوقائع العقلية التي تتضــمن، اللغــة، والدين، والتقاليد، والأدب، والفكر، والمشاعر، والأهداف، أو بصفة إجمالية كمــا يقول "ريكمان" هو "التعبيرات"، مؤكدا على أن هناك علاقــة بينــهما (العلــوم

(١) المصدر السابق، ص ٢٠١.

الطبيعية والدراسات الإنسانية)، إذ أن نتائج الوقائع الفيزيقة (الطبيعية) تمثل نقطة الاهتمام في الدراسات الإنسانية، وأن تلك الوقائع العقلية المرتبطة بالإنسان لا توجد بذاتها، وإنما هي تتجسد دائما في عالم طبيعي "فيزيقي"، فهناك عندئذ حقيقة جلية لا تقبل الشك، وهي وجود علاقات متبادلة بين مختلف العلوم، غير أن الوقائع الفيزيقية تبنى من وجهة نظره على مبدأ "العلية". أما الوقائع العقلية فتبنى على مبدأ "السببية"، الذي قد يختلف فيه سبب ظاهرة ما عند شخص معين، عن نفس السبب في ظاهرة أخرى، عند شخص آخر. ولذلك فهو يرى أن هناك اختلافا بين المبدأين، رغم اعتيادنا على استخدامهما بنفس المعنى، وفي ذلك يقول: ((ومن أجل الوضوح فسوف أقيم تمييزا حاسما بين هذين المصطلحين على الرغم من أننا نستخدمهما في لغتنا العادية وكأن لا تمييز بينهما. ومن هذا المنطلق تكون الضوضاء علة اهتمامي بها. وحينما يؤدي الاهتمام بالضوضاء إلى أن أغلق أذني، فإنني أسمي ذلك أو أعده سببا لا علة))[1]، ومن هنا فإن الأسباب هي مدار الدراسات الإنسانية المتمثلة في الوقائع العقلية باعتبارها أهدافا أو أغراضا أو غاية نهائية، والعلل هي مدار الدراسات الطبيعية التي تخلصت من مبدأ العلة الغائية وخصوصا بعد نمو الروح العلمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والثورة التي حملها كل من سبينوزا وهوبز على غيبيات الفكر.

وانطلاقا من تلك المحاولات، حسب المؤلف كانت قد تخلصت العلوم الطبيعية من فكرة الغائية، التي بقيت فقط في حقل الدراسات الإنسانية، لأن الفعل الإنساني الذي يشكل الوقائع العقلية ــ رغم ذاتيته، سواء من حيث كونه حالة عقلية، أو

(١). المصدر السابق، ص ٢١٣.

من حيث كونه طريقة خاصة للنظر في الأشياء، أو للتفسير الذاتي ـ وللتمثيل، فالإنسان حين يستخدم المطرقة في تثبيت مسمار في حائط كي يضع عليه صورة، فإننا ـ كما يقول "ريكمان "ـ نجد أنفسنا أمام تمييز واضح وحاسم بين العلوم الفيزيقية، وبين الدراسات الإنسانية، إذ: ((بينما تعكس قوانين العلوم الفيزيقية الانتظامات الموجودة بين الأشياء على النحو الذي توجد عليه في الطبيعة ... نجد قوانين الدراسات الإنسانية وهي متطابقة مع القواعد التي صنعها الإنسان، إن المبادىء الأخلاقية التي تعكس تقييماتنا والتي يتم في ضوئها صنع القرارات هي أيضا قواعد من هذا النوع ...فإن مثل هذه الأسباب تكشف عن اهتمام الدراسات الإنسانية بالقيم والمبادىء والمعايير على عكس العلوم الفيزيقية))[1].

لقد ميز "ريكمان " بين العلل والأسباب في الأفعال الإنسانية من خلال مبدأ "الحرية" بالرغم من أن هذه الأخيرة من أهم المشاكل الفلسفية المعقدة التي دارت بشأنها جدالات كثيرة، فالإنسان يقوم بأفعاله بناء على أسباب، أي أنه يكون محددا بمجموعة من البواعث والغايات والمبادىء التي تعطي معنى لفكرة الحرية، بالرغم من أننا نفكر في ضوء العلل ومحكومون بالتركيبات العضوية للجسم، إلا أننا كما يلاحظ المؤلف: ((نتحدث عن أناس أحرار، إن قبول الأسباب يتضمن الاختيار، ومن ثم فإننا ننتقل من قرار إلى قرار بدلا من أن نكون خاضعين لسلسلة من العلل والمعومات. إن الحرية بهذا المعنى تصبح واحدة من المعلومات المميزة للعالم الإنساني))[2].

---

(١). المصدر السابق، ص ٢١٥، ٢١٦.

(٢). المصدر نفسه، ص ٢١٦.

سابعًا: الموضوعية في الدراسات الإنسانية

بقي لنا في هذه الدراسة أن نبين معنى الموضوعية في الدراسات الإنسانية، التي تعرض لها "ريكمان" في كتابه موضوع الدراسة، وذلك من خلال تحديده لمسألة الاختلاف بين المنهج في العلوم الطبيعية، والمنهج في الدراسات الإنسانية، على أساس التمييز بين الذاتية والموضوعية في دراسة كل منهما، فهو يرى أنه من الصعوبة بمكان أن تتخلص الدراسات الإنسانية من الذاتية، التي هي ميزة لها، ومع ذلك فإنه يمكننا التحدث عن الموضوعية فيها، ولكنها تختلف عن الموضوعية في العلوم الطبيعية، إذ: ((الموضوعية تشير في مجال الدراسات الإنسانية إلى قدرتنا على إيجاد علاقة تربط نتيجة كل حالة فردية بهيكل كلي من الأدلة يكون في نهاية الأمر معرفة ذاتية أو أنساقا ذاتية نتمكن بها من استبعاد الذاتية الفردية التي قد تفسد جزءا من البحث العلمي))[1]. بمعنى أنه على الباحث في الدراسات الإنسانية أن يجعل ذاته مستقلة عن دائرة الفعل الذي يشكل الواقعة العقلية، وبالتالي يبعد كل تقييم ووصف يفتقر إلى الدقة والانضباط، بمعنى أنني أجعل نفسي ـــ كما يلاحظ المؤلف ـــ خارج دائرة البحث فلا أصدر حكما أخلاقيا ولا أقوم فعلا، وهذه هي ة العلم نفسه الذي يهدف إلى التعبير عن العلاقات القائمة بين الأشياء التي يقوم

---

(١). المصدر السابق، ص٢٢٠.

الإنسان بدراستها، والتعرف على أنساقها، غير أن طرق الحصول على تلك المعرفة تختلف من موضوع لآخر[1].

ولذلك فإن الدراسات الإنسانية ليس من واجبها الإعـلان عـن الأحكـام الأخلاقية، ولا النظر في أسس قبولها، ومدى صدقها وموضوعيتها، لأن ذلك مـن واجب الفلسفة والأخلاق على اعتبار أن هناك تمييزا بين الدراسات الإنسانية، وبين الأنساق الفلسفية، ومن ثم يستطرد المؤلف قائلا أن: ((الدراسات الإنسانية مثلها في ذلك مثل العلوم الطبيعية تهتم بالوقائع، وذلك رغم أن وقائع الدراسات الإنسـانية ،هي من نوع خاص يختلف عن نوع الوقائع الموجودة في علوم الطبيعة))[2]، بمعـنى أن الوقائع في الدراسات الإنسانية ينتجها كائن إنساني، عكـس الوقـائع في العلـوم الطبيعية، التي تنتجها الطبيعة ذاتها.

ويخلص المؤلف في حديثه عن الموضوعية، وعن المنهج العلمي في الدراسـات الإنسانية، إلى القول: ((بأن الدراسات الإنسانية تستخدم المنهج العلمـي، أي أنهـا تتشارك مع العلوم الطبيعية في الطرق النسقية العامة التي تربط العمليات المعرفية في سعي حثيث نحو المعرفة))[3]، وذلك رغم خصوصية كل علم من هـذين العلمـين، ومن الطبيعي إذا كانت هناك علاقة بين هذين العلمين، أن تكون علاقات أخـرى متبادلة بين العلوم الإنسانية نفسها التي تختلف موضوعاتها أيضا بعضها عن بعـض،

---

(1). عمار بحوش و محمد محمود الذنيبات، مناهج البحث العمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط٢، ١٩٩٩م، ص٨.

(2). المصدر السابق، ص٢٢٢.

(3). المصدر السابق، ص٢٢٧.

لأن تداخل العلوم وتبادلها له قيمة مثمرة على مجال البحث والمعرفة الإنسانية، وأن الذي يمدنا ـــ حسب ريكمان ـــ بهذه الأهمية في التعاون بين تلك العلوم هي الدراسات الإنسانية نفسها.

وتؤكد في هذا المجال، أن "ريكمان" يربط مختلف العلوم الإنسانية بموضوع واحد هو التعبيرات المحددة في سياق ما، فتعبيرات علم النفس يمكن أن تكون هي نفسها للتاريخ وللإقتصاد ...الخ، ولكن ألا يعني هذا نوعا من التناقض والتعارض في المفهوم والموضوع نفسه؟، فإذا كان الموضوع هو التعبيرات فإنه يصبح واحدا في جميع العلوم، وبالتالي فلا يمكن فصل موضوع عن آخر، وهنا نجد أنفسنا في مأزق تفسيري بالنسبة للعلوم الإنسانية من حيث موضوعها. وكذلك من حيث منهجها، لذلك يمكننا القول أنه إذا كان هناك تداخل بين هذه العلوم كلها، فلا يعني ذلك أن يكون موضوعها بالضرورة واحدا، وهو التعبيرات، فكيف يمكن أن يكون الإنتاج والدخل والنقد التي هي من اهتمامات علم الاقتصاد، تعبيرات؟، إنه رغم ارتباط تلك الاهتمامات، بالإنسان، إلا أنها منفصلة عن ظواهره، فهي تتعلق بالمواد الطبيعية المتوفرة التي تسهل العملية أكثر مما ترتبط بتوجهاته وتعبيراته، فهي مثل الظواهر التشريحية التي ترتبط بذات الإنسان ولكنها ليست تعبيرات إنسانية، بل هي موضوعات لعلم التشريح الذي يختلف عن العلوم الإنسانية ـــ كما سبقت الإشارة ـــ.

إن ما يمكن أن نخلص إليه، ونستنتجه، من خلال عرضنا لأهم المبادىء الفكرية التي شكلت موضوع الكتاب المدروس، هو اعتقادنا أن ما قام به المؤلف يعد جهدا كبيرا، في بيان جملة من الخصائص الفلسفية الرئيسية، التي سعى من خلالها

إلى تحديد مناهج الدراسات الإنسانية، وكذا ضبط موضوعاتها، سـواء في تحديـد علاقتها مع بعضها البعض، أو في تحديد علاقتها أيضا مع باقي العلـوم الأخـرى، ولكن كل ما قام به، وما توصل إليه "ريكمان"، لا يمكن أن يعتبر حـدا نهائيـا أو مطلقا في المعرفة البشرية، وخصوصا على مستوى المناهج التي تناولها بالدراسـة، إن الموضوع الذي تناوله المؤلف مازال في حاجة إلى استمرارية ومواصلة في البحـث، لأن البحث في المناهج ذاتها يخضع لمنطق التقدم والتطور المستمر الذي يحصـل مـن مستوى طموح الإنسان وجهده المتواصل الذي لا يتوقف عند حد معين، إذ ليست هناك قوالب ثابتة يمكن وضعها كمرجعية لكل بحث في العلـوم، وإنمـا المرجعيـة الوحيدة، للإنسان الذي يبحث، هي صفة التفلسف الملازمة له، وهي سمة أساسـية من سماته، ودليل على فاعليته في تغيير محيطه الثقافي والمعرفي، ويمكن اعتبار الكتاب ـ موضوع الدراسة ـ في ذاته سمة من سمات التفلسف الـذي يـدخل في بـاب الاختلاف والتنوع المعرفي، الذي يساعد على تطوير الفكر الإنساني.

الفصل الثاني

أثر الفلسفة في التواصل الثقافي

تمهيد:

يستطيع المتتبع لعالم الأفكار والثقافة، في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين أن يتبين مسارين كبيرين في الثقافة والفكر: مسار يمثله القائلون بنهاية الإيديولوجية ونهاية التاريخ وصدام الحضارات والثقافات، ويستندون في ذلك من شعورهم العميق بالخطر والخوف على مستقبل البشرية الذي ينعدم فيه الحوار بين الثقافات والحضارات والمعتقدات.ومسار يتشكل يوميا يمثله القائلون بضرورة الاستفادة من التجربة التاريخية والحضارية للإنسان ومن منجزاته العلمية والفنية والفكرية، في أي زمان ومكان كان الإنسان. وهم بذلك يستندون إلى مبدأ "حوار الحضارات والثقافات" باعتباره واحدا من المقاربات الفكرية التي تحاول تجاوز اطروحات الاتجاه الأول الذي يعتقد في حتمية مواجهة الإنسان للإنسان وفي الصدام والهيمنة والحرب.

وانطلاقا من هذه المقاربات، يمكننا أن نتساءل عن دور الفلسفة أية فلسفة كانت، وأيا كان حاملها باعتبارها إبداعا عقليا في إرساء دعائم الحوار الثقافي، وتنميته، على اعتبار أن الفلسفة يجب أن تمارس على نحو يجعل نتائجها ذات اتصال

وثيق بحياة البشر ومصالحهم، بتطلعاتهم وآمالهم[1]: هل الدعوة إلى الحوار هي خلق فعل جديد؟ أم هي تعبير عن فعل ممارس؟ وهل انقطع الحوار الإنساني، حتى نـدعو إليه؟ومن ثم فما الجديد فيما ندعو إليه؟ و هل الحوار الثقافي هو حـوار يسـعى إلى تجاوز المواجهة والصدام والهيمنة؟ أم أن الحوار ما هو إلا صورة من صور السـيطرة والاحتواء؟ وإذا كان عكس ذلك، فهل هو يتم في إطار إقامة علاقـات متكافئـة ومتلائمة تسمح بتعرف كل واحد على الآخر وقبوله واحترامـه؟ وآخـر هـذه التساؤلات، هو القول: ألا يخلو الحوار والتواصل، في ذاتهما، من رهانات وتوظيفات سياسية وإيديولوجية؟

أولا: الإنسان وصناعة ثقافة الحوار والتواصل

لا شك أن ما تعيشه المجتمعات البشرية من علاقات ليس هو وليد الطبيعـة، وإنما هو وليد الثقافة التي يصنعها الإنسان لنفسه، ومن ثم كان على هذا الإنسـان أن يوجه ثقافته للحوار و"التواصل"، هذا "التواصل" الذي يكون في جميع أشكاله، حوارا، وجدلا، وتبليغا وخصاما، إنما هو شرط من شروط استقامة التفكير وماهيته، والاجتماع البشري بدءا بـ " الأنا" و" الأنت" حتى " القرية الكونية" هو الموضـع الطبيعي لكل تواصل ممكن وهو شرط إمكانه والداعي له في وقت واحد[2]، ومن ثم أصبح لهذا الحوار والتواصل في الفلسفة، أهميـة خاصـة ـ ولا سـيما في عالمنـا

---

(١) عادل ضاهر، الفلسفة والسياسة، الساقي، بريطانيا، ١٩٩٠م، ص١٢٩.

(٢) حمادي بن جاء الله، في مبادىء الحوار وضوابطه، الخطاب الأنطولوجي العربي "كتاب الهند" للبيروني أنموذجا تطبيقيا، في الحوار الثقافي الأوروبي متطلباته وآفاقه، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ٢٠٠٢، ص٣٨٩.

المعاصرـ سواء من حيث محاولتنا تجاوز ما هو كائن إلى ما يجب أن يكون، أو لأننا أصبحنا نعيش عالم " التواصل المعمم la communication généralisée"، الذي لا يمثل فيه الحوار الثقافي ـ الحضاري مجرد مبادرة، نأخذ أو لا نأخذ بها، وإنما غدا ضرورة تفرض ذاتها على الإنسانية، باعتبار الحوار، هو في ذاته وطبيعته، فعل "حضاري" يؤدي إلى العيش المشترك أو الاجتماع السياسي الذي يعبر عن جماعة بشرية متآلفة متآنسة، كما يؤدي إلى السلام في إطار من التعاون الشامل، تحترم فيه الأمم بعضها بعضا على قواعد ومبادىء محددة متفق عليها، وهو الأمر الذي قد يسمح بتجاوز حالة الصدام والصراع والعنف والإرهاب والإقصاء التي تعبر عن فشل فكري وفلسفي، ومن ثم فإن الدعوة إلى الحوار إنما تعني العودة إلى الإنسان فردا وجماعة، من جهة ما هو قيمة وواقع في آن معا[1]، يشكل الخطابات الفلسفية وتشكلها.

وهكذا يبدو أنه لتحقيق أغراض الحوار، المشار إليها، ينبغي أن تشكل الفلسفة ثقافة خاصة تنبع من ماهية الحوار وفلسفته، التي لا نسعى في هذا المجال إلى نسخها وتكرارها ونشرها، وإنما يمكن أن نستخدمها في موضوعنا من مداخل مختلفة ومقاربات متنوعة، ذلك أنه إذا كان الحوار والتواصل قد أصبحا من المواضيع الأساسية في العلاقات المعاصرة بين الشعوب والحضارات، فإن تاريخ الفلسفة يؤكد لنا، أنه في كل المستويات، وفي ظل كل الحضارات، أن الفلسفة سعت إلى الحوار والتواصل، بفعل وطبيعة العلاقات الإنسانية التي تحدد ماهيتها ومصيرها، هذه الطبيعة القائمة على الحوار وتبادل القيم والمنافع التي جسدتها الشعوب والأمم في

---

(١) المرجع السابق، ص٣٨٨.

مسيرتها التاريخية، على اعتبار أن تلك القيم والمنافع هي كونية وعالمية لا تخضع للظرفية والتاريخية، وبهذا المنهج والرؤية يمكن تحقيق ما نتطلع إليه من الفلسفة المبنية على الحوار والتواصل، الذي لا يمكن أن يكون تحديدا إلا بين طرفين أو أكثر، من أجل الوصول إلى أرضية مشتركة من التفاهم والإقناع والاقتناع والتعايش الذي يتجسد من خلاله التعاون والتعاضد والتلقي والانفتاح، والتأثير والتأثر، أي أن يستفيد كل طرف مما ينتجه الآخر ويفصح عنه دون أن يستغله أو يذله ويستعبده.

إن عصرنا الذي يعرف تطورات مختلفة وسريعة في كل الميادين: السياسية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية، قد طرح على الشعوب مشاكل لا حصر لها أفضت أحيانا إلى أزمات خانقة لا يمكن في اعتقادنا، أن يحلها شعب بمفرده، وإنما يمكن حلها وتجاوزها بطريق الحوار والتواصل استنادا إلى التطورات الحاصلة في مجال العلوم والمعارف، والتشريعات، والإعلام والاتصالات، والأنظمة المعلوماتية، التي هي في أساسها تحقق منافع مادية ومعنوية للإنسانية، على اعتبار أن الحوار في ذاته ــ إلى جانب ما ذكرناه ــ يعني تبادل تلك المنافع، بالإضافة إلى الاختراعات والمكتشفات، وكل المستجدات في عالم المعرفة الإنسانية، إذ لا يمكن التأسيس لهذا الحوار الجديد ــ في رأينا ــ إلا عن طريق ما يسميه محمد أركون "العقل المنبثق" أو الاستطلاعي، وهو عقل جديد يتجاوز كل ما سبق، يوسع ويعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوربا الغربية منذ القرن الثامن عشر[1].

---

(١) راجع: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط١ ١٩٩٩م، ص٢٤٠.

إضافة إلى ذلك، فإن الثقافة باعتبارها نشاطا وفعلا إنسانيا أصيلا، تدرك قبل غيرها من النشاطات، الحاجة الإنسانية إلى الحوار والتواصل الذي أصبح — في عالم اليوم — ضرورة اجتماعية وسياسية وتربوية وثقافية. وفي هذا السياق فان العالم الذي نعيش فيه الآن، يعاني، بشكل عام، من مظاهر الصراعات والمواجهات المختلفة، التي تستدعي بالضرورة نشر ثقافة الحوار والتواصل والتعايش والتسامح والتآنس في سياق التساكن أو الترابط، لأنه بدون هذا الترابط الثقافي — الحضاري، بين الشعوب والأمم، لا يمكن للتعاون وتبادل المصالح والمنافع، أن يقوم أو ينهض، ولا يمكن لتلك الشعوب والأمم أن تنبذ الصراعات والحروب وما يترتب عنهما. خاصة وأنه بات من البديهي أن مواجهة الصراعات والصدامات، مهما كان شكلهما ودافعهما — فكريا، أم دينيا، أم سياسيا— أصبحت ضرورة تفرضها طبيعة فلسفة الحوار، سيما أن تلك الصراعات ليست قائمة بين أفكار ومبادىء مجردة، وإنما هي صراعات قائمة بين الأفراد والجماعات والشعوب والأمم، تغذيها مصالح معينة، وهو أمر خطير يؤدي في نهاية المطاف إلى شن الحروب التي سوف يخسر فيها كل واحد وجوده نفسه.

إن التباين والتنوع والاختلاف بين الشعوب في هذا السياق الذي تتولد عنه الخصوصيات الفردية، ليس عملية للصراع والتنافس بين الخصوصيات الفردية والنمطية، وإنما هو بطبيعته أرض خصبة تؤدي إلى التكامل والتعاون، حيث يقول في هذا الشأن، علي حرب، أن: ((الاجتماع بين النظراء أو الشركاء لا يتأسس على التطابق بين المواقف أو بين وجهات النظر، إذ التطابق هو المستحيل عينه، مادام الأصل هو الفرق والاختلاف، إلا على سبيل الخضوع الذي يجعل الواحد على

شاكلة الآخر أو آلة له. أما الوحدة الغنية فهي التقاء النظراء المختلفين، لا لكي يتطابق الواحد مع الآخرين ويمسي نسخة عنهم، بل لكي يشتغلوا على اختلافاتهم وذلك بخلق مناخ للحوار أو وسط للفهم أو مساحة للتواصل أو مجال للتبادل أو هامش للحركة أو لغة مشتركة))[1]. كما أنه لولا وجود الاختلاف والتباين لما كان ثمة حاجة ماسة إلى الاتحاد والاقتراب من الآخر الذي نختلف عنه ويختلف عنا، ومن ذلك أيضا كان فقهاء الإسلام كما يقول، حسن حنفي، يرون أن: ((الحق النظري متعدد، وهو اختلاف طرق الاستدلال طبقا لاختلاف المجتهدين، والحق العملي واحد وهو الصالح العام الذي يهدف الاجتهاد إلى تحقيقه))[2].

على هذا الأساس، يخيل إلينا، أن الحوار الذي نحن بصدد مناقشته، يتطلب ــ من بين ما يتطلب ــ استحضار الآخر، وإشاعة معاني التسامح، وحق الاختلاف، واحترام المغايرة والتباين، ((في الوجه واليد واللسان)) ــ على الأقل ــ كما يشير المتنبي. وذلك بتجاوز التناقضات المبنية على الاستيعاب والإستلحاق، ومن ثم يمكن أن يسهم الحوار الثقافي ــ الحضاري المتكافئ بين الشعوب، في رسم خطة جديدة، وفي إطار"عالمي جديد".

ومن هذه الرؤية، فإن كل حوار يستبعد بالضرورة تسلط أمة على أمة، أو سيادة ثقافة على أخرى، فقد مضت أزمنة التسلط والتسيد منذ أن تعلمت الشعوب

(١) علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ٢٠٠١، ص١٤٨.

(٢). حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٧م، ج١، ص٢٢٩.

كيف تتحرر من الهيمنات الخارجية، وعرفت كيف تدافع عن حقوقهـا ووجودهـا المتكافئ مع الآخرين، وهو ما تؤكده معاني الحرية والعدالة والمساواة. على أنه مـن بين أهداف الحوار بين الشعوب، يندرج احترام الاختلاف ــ كما سبقت الإشـارة ــ بوصفه سبيلا للتقارب والاتفاق. بالإضافة إلى أن فلسفة الحوار، تؤكد علـى أن السلام لن يقوم بين جماعة وأخرى، إذا ظلت حضارة من الحضارات، أو ثقافة مـن الثقافات، تمارس قهرا سياسيا أو فكريا أو أخلاقيا على غيرها.

إن تاريخ البشرية يبين لنا، أن الحضارات والثقافات التي ادعت الاسـتعلاء، والأحادية والقطبية، والانغلاق، قد زالت واندثرت، وتاريخ الحضـارة اليونانيـة، وحضارات الشرق، أكبر شاهد على ذلك، ولذلك فإن من أهداف تطوير الحـوار الثقافي هو تجاوز الأحادية والقطبية، والانغلاق، وخلق عـالم متعـدد الأقطـاب، يستجيب للقضايا الإنسانية المطروحة، التي من أهمها: الحرية، والتقـدم بأشـكالهما المختلفة، والسلم والأمن والاستقرار. دون الوقوع في خلق قطب آخر، يسـتدرجنا إلى صراع شبيه، بما حصل في"الحرب الباردة" التي عانت منها الإنسانية كثيرا.

ثانيًا: تاريخ الحوار الثقافي والحضاري

إن الدعوة إلى الحوار ليست جديدة، فقد كانت حاضرة في تـاريخ فلسـفة الشعوب وتجربتها، فبقدر ما عرفت البشرية أصنافا مختلفة من التمييـز والإقصـاء، والأحادية، والعنف والتعصب، عرفت أيضا أنواعا مختلفة وإيجابية مـن التواصـل والتحاور والتعاون والاستفادة المشتركة.ولعلنا لا نبالغ إن قلنا أن الوجه الحقيقـي للتجربة الإنسانية يتمثل في حوار الثقافات والحضارات، لأننا ــ وبنظرة مـوجزة وسريعة ــ ندرك أن الحضارات والثقافات تتفاعل دائما وتساهم الواحـدة في نمـو

الأخرى، وتكمّل الثانية الأولى في سلسلة من الحلقات المترابطة التي يصعب فكها في كل عمل تاريخي وحضاري رصين.

وبناء على ما سبق فإن "حوار الثقافات والحضارات" باعتباره فعـــلا إنســـانيا، فهو: ((من قبيل "تحصيل الحاصل" كما يقول المناطقة، أو "الوقائع الجاريـــة"، كمـــا يقول الاجتماعيون والأنثروبولوجيون وفي مقدمتهم ليفي ستروس الذي أجاد بيـــان منزلة "التبادل" في تأنيس الإنسان وظهور القيم))[1] .فالحوار بهذا المعنى مطلب مـــن مطالب التفكير، ومبدأ من مبادىء الأخلاق، وهمـــا فعـــلان يرتبطـــان بالإنســـان وممارساته.

كما أنه يجب أن نشير إلى أن ثقافة الحوار لم تكن دعوة فلسفية فحسب، بـــل إننا نجدها أيضا مبثوثة في جوهر العقائد السماوية[2]، التي دعت إلى ضرورة الحـــوار والنقاش والتواصل، ونحن اليوم وإن كنا نعيش في عصر تقاربت فيه الأديان والعقائد على الصعيد الجغرافي والفكري، فإن ذلك يجلنا نتفاءل بالمستقبل[3] ورهاناته المشرقة، كما أننا نجد أن الدعوة إلى الحوار، موثقة في سيرة المفكرين والعلمـــاء والبـــاحثين، ومع ذلك، فهل نحن اليوم، بحاجة إلى التذكير بدور علوم الأوائل، وعلوم الإغريـــق والصين وفارس في حضارات الشرق والغرب؟، وهل نحـــن أيضـــا في حاجـــة، إلى

---

(١). حمادي بن جاء الله، في مبادىء الحوار وضوابطه، ص٣٩١.

(٢). سنبين في الفصل الثاني من هذا العمل كيف أبرز المفكرون الجزائريون الإسلام وفضائله في ترقية الحوار الحضاري بين الشعوب والأمم ودعواته إلى التسامح والتعايش الســـلمي، مـــن خلال الرجوع إلى نصوصه.

(٣). المطران كيرلس سليم بسترس، أفكار وآراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، المكتبة البولسية، جونية، لبنان، ١٩٩٩م، ص ٢٣٠.

التأكيد على دور العلم العربي والفكر الإسلامي في النهضة الأوربية للتدليل على أهمية الحوار الثقافي والحضاري؟.

واستنادا إلى ما سبق، ألم تكن الرحلات التي قام بها المسلمون الأوائل وكتبوا من خلالها ما وقفوا عليه من الحضارات الأخرى، حوارا حضاريا وثقافيا؟ ولنا في هذا أمثلة كثيرة، منها ما كتبه، المسعودي في "المروج" عن أهل "الزمان"، و "البيروني، عن "الهند"، و "ابن فضلان، عن "البلغار"، والإدريسي في "نزهة المشتاق واختراق الآفاق" الذي كتبه في صقلية، وابن بطوطة في رحلاته إلى آسيا والشرق الأقصى، وخير الدين التونسي "عن الممالك الأوروبية"، و" الطهطاوي، عن " فرنسا "، والقائمة طويلة، ونفس العملية هي التي قام بها المستشرقون تجاه الثقافة والحضارة العربية الإسلامية.

وانطلاقا من هذه الوقائع كان السفر والرحلة والهجرة كلها عوامل لبناء الفكر، وصناعة الفلسفة وانتقالها من مكان لآخر، وفي هذا الشأن يقول، علي حرب: ((السفر العقلي هو مغامرة الفكر الخلاقة التي هي سيرورة ذات صعد وخطوط متراكبة ومتداخلة (...) في هذه الحركة الكثيفة والمزدوجة، ليس الفكر عملية تصور العالم على حقيقته، بل هو القدرة على خلق العالم وتحويله عبر العدة المفهومية والفاعلية التخييلية التي هي شبكات تحويلية بقدر ما هي أدوات تركيبية))(١).

---

(١) علي حرب، الأختام والأصولية والشعائر التقدمية، مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء المغرب، ٢٠٠١، ص١٦٣.

وعليه ألم تنطلق النهضة العربية الإسلامية الحديثة من مبدأ احتكاكها بالثقافات الأخرى؟ ألم يؤكد بعض بناها على أنه لا يمكن نهوضنا إلا بالاعتماد على ثقافة الآخر، وإجلاء مقاصده؟ منطلقين من مبدأين: أولهما أن الثقافة الأخرى، هي نتاج للثقافات السابقة عليها، ولاسيما العربية الإسلامية، وهذا بشهادة الغربيين أنفسهم، فهذا الأستاذ رانيلا صاحب كتاب: "الماضي المشترك بين العرب والغرب"، يقول: ((فإننا قد اعترفنا بالأرض المشتركة بيننا وبين العرب. فثقافة العصور الوسطى كانت في الحقيقة إغريقية ـــ لا تينية ـــ عربية))[1]، ومن ثم فإن العودة إلى هذه الثقافة وحضارتها هو في نظر كثير من المفكرين المسلمين هو عودة إلى ذواتنا. والمبدأ الثاني، هو أن الثقافة الإنسانية هي ثقافة عالمية الوجود، ومن ثم فهي ليست حكرا على أمة دون الأخرى.

ولكننا نلاحظ أن مسألة الحوار لم تكن في كل الأزمان والأحوال بنفس القدر، وإنما قد تزيد وتتقدم في التفاعل والتكامل، وقد تتناقص وتتقلص بحسب الظروف التي تطبع حياة الشعوب والأمم في كل حقبة تاريخية. ومع ذلك فإننا نرى أن الفلسفة باعتبارها حوارا قد ساهمت بشكل أو بآخر في فض النزاعات الإنسانية، وعلى ذلك يجب أن تتصدى الفلسفة لكل المشكلات التي تطرأ وتنشأ على صعيد النظر والممارسة بخصوص التغيير الاجتماعي، فدور الفلسفة: ((ينبغي أن يكون

(١) أ. ل. رانيلا، الماضي المشترك بين العرب والغرب، أصول الآداب الشعبية الغربية، ترجمة، نبيلة إبراهيم، مراجعة، فاطمة موسى، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٩م، ص١١.

تحريك الوعي ورفعه إلى مستوى الرؤيا النظرية المتماشية مع مستويات التغيير الاجتماعي المرجو))[1].

ثالثًا: مستقبل البشرية وثقافة الحوار

نعتقد أن التطلع إلى مستقبل بشري مرهون بالحوار الذي يقوم على تأسيس تصورات جديدة، ننتقل فيها من التنظير والتأسيس إلى الفعل والتطبيق، تحترم فيها الشعوب بعضها بعضا، وتتخلى عن رواسب التمييز العرقي والتعصب المذهبي، مما يعني احترام الهويات الثقافية التي نحتها كل شعب من الشعوب بالقدر نفسه، ومراعاة خصوصية كل تجربة تاريخية دون محاباة لتجربة على حساب غيرها، والتخلي عن مركزية النظرة الأحادية التوجه، والإيمان بالحوار بين الثقافات من دون تمييز، وينبغي أن تمزج الثقافة الخاصة لكل شعب، في الثقافة العالمية بقدر ما تقدمه الخاصة للعالمية، والابتعاد عن ما يسمى بالثقافة الأمة، والإيمان بالتنوع الثقافي الذي يصبح بمقتضاه التنوع الثقافي في علاقة مع أكبر عدد ممكن من الأبعاد التي تميز مجتمعاتنا المعاصرة[2].

من هذا المنطلق، فإن فلسفة العولمة المعاصرة إذا أرادت البقاء والاستمرار، فإنها مطالبة بأن تقيم علاقات متكافئة بين مختلف الأمم والثقافات، وهي الأمم التي تحولت بفضلها، وبفضل التطور العلمي والتقني، إلى أمم تعيش على قرية كونية

---

(١) عادل ضاهر، الفلسفة والسياسة، ص١٢٩.

(٢) تراوغوت شوفتهالر، التدرب على العيش معا واحد من تحديات العولمة، في الحوار الثقافي الأوروبي متطلباته وآفاقه، ص٣٨١.

واحدة، تتسع لجميع الخصوصيات الثقافية، والطاقات البشرية، ونتيجة لذلك فإن التطور الجديد في تاريخ البشرية، يتطلب فلسفة جديدة وتفكير جديد يقوم على معنى الاعتماد المتبادل بين الأمم والشعوب من حيث أن التطور يناقض التبعية، ويضيف دلالة جديدة إلى مفهوم الاستقلال الذي يتأكد بالتعاون المتبادل بين الحضارات والثقافات، من أجل مواجهة المشكلات العالمية الكبرى، التي لا تستطيع ثقافة معينة على مواجهتها وحلها منفردة، كمشكلات البيئة والأمن، والصحة.

وهكذا فإن آليات الحوار الفلسفي مطالبة بتأصيل أخلاق جديدة، وشروط مدنية أكثر جدية، تهدف إلى تأصيل المعاني الإيجابية للتنوع الثقافي القائم على التفاعل لا على الصراع، وعلى الحوار بين أطراف متكافئة وليس بين أطراف متراتبة في علاقات هيمنة وتسلط وتبعية يكون فيها أحد الطرفين هو المتلقي السلبي فقط، وإنما يجب أن يكون الحوار هو إبراز الهوية الفردانية الخاصة بكل طرف من أطراف الحوار.

رابعًا: الفلسفة وتأسيس أخلاقيات جديدة في تطوير الحوار

إن الفلسفة اليوم مطالبة بتطوير الحوار، والبحث على إيجاد أخلاقيات جديدة تؤدي إلى تفعيل الحوار الثقافي، على أساس أنها: ((فتح فكري ونافذة على الوجود أيا كان نظام القول وشكله وطبيعته لذا، فإن الفلسفة وغن كان لها فرادتها واستقلالها تطل على كل الميادين والمجالات، وتنفتح على جميع الأشياء والحقائق))[1]، من هنا فهي مطالبة بتشكيل أخلاقيات تبعد الطروحات التناحرية، أو

(١) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، ص٦٧.

التصادمية بين الثقافات والشعوب. ويحمل فيها كل واحد ثقافة التسامح مع الآخر، واعتبار منظومة العلاقات بينهما هي علاقات متكاملة، وأن ما تقوله ثقافة معينة في سياق معين، يخضع دائما للمناقشة والاختلاف، والنقد والتمحيص، والتجاوز، وقد يكون ذلك حتى داخل الثقافة الواحدة، التي لا تعني أنها ليست وحدات مغلقة ومتجانسة، كما كان في تجربتنا الفلسفية التاريخية التي أبرزت ذلك التنوع، كما حدث بالنسبة للحوار الذي تم بين ابن رشد والغزالي، ومن هذا المنطلق تؤكد ضرورة الإقرار بأن الأخلاقيات الجديدة يجب أن تقوم على احترام حقوق الإنسان، المبنية على الإختلاف والتنوع، فقد ورد في الإعلان العالمي لليونسكو، حول التنوع الثقافي لسنة ٢٠٠١، أنه لا يمكن أن تتحدد للفرد واجبات تبعا لأصوله أو لثقافته الموروثة، وذلك سعيا لتحقيق التعايش بين الأشخاص والمجموعات المنتمين لهويات ثقافية متعددة متنوعة وديناميكية[1]. كما أن الأخلاقيات الجديدة تعمل على تنمية الديموقراطية والتعددية، والمجتمع المدني، وحماية الأقليات، والالتزام بحل الصراعات والأزمات سلميا مع ضمان عدالة في التفاوض.

فالفلسفة، مطالبة بأن لا تتخلى عن دورها التاريخي والحيوي، وهو استمرار ثقافة الحوار، والمحافظة على استمرارية العلاقات الإنسانية في إطار حوار ثقافي يتطلب نوعا من الغيرية، وهي الغيرية التي تفتح أبواب المستقبل وتضع حدا للعزلة بين الشعوب. ولذلك فإن واجبنا اليوم، وعلى كل مستوياتنا، أن نتبنى الخطاب الفلسفي الذي نستند فيه إلى الانتصار على ذواتنا من اجل استعادة الفوز بالغير، وهو ما لا يتأتى إلا بالاضطلاع الكامل بالذات والقيام بتنشئة طلابنا ناشئة

(١). تراوغوت شوفتهالر، التدرب على العيش معا واحد من تحديات العولمة، ص٣٨٢.

المستقبل، وأفراد مجتمعنا على الغيرية، وحب الآخر والتأقلم معه، فقد أكد "جـان بياجييه" أن كل تعلم إنما يحصل بالسعي من أجل التوازن بين التأقلم مـع الآخريـة واستيعابها، وهو مبدأ عام يربط بين التطور المعرفي ونضج التفكير الأخلاقي[1].

ولذلك فلا مفر من مواجهه الآخر وهي مواجهة تظل في أساسها من طبيعـة الأشياء، يجب التغلب عليها دائما، باعتبارها صعوبة من صعوبات المسار التـاريخي للإنسان. وهو ما لا يمكن التوصل إليه إلا بفضل مجهود ذاتي، يقوم بـه الفلاسـفة، باعتبارهم أقدر من غيرهم على تعقل ذواتهم وتعقل ما يحيط بهم، لأنه: ((لا حـديث عن خطاب فلسفي حقيقي، إلا إذا أفلح الإنسان بتأمل وجوده من جديد بحيث يقوم بتأوله وإعادة القول فيه))[2]، ولا يقول الفيلسوف ذلك إلا انطلاقا من إرادة تقوم على الصدق والحرية والشجاعة. ينطلق فيها الأفراد، من مبدأ روح الإنسانية الذي يجمعهم، من خلال ما يحبه الفرد لذاته ولغيره. وأيضا مما يحبـه لثقافتـه، ولثقافـة الآخرين، ومما يحبه لوطنه، وللأوطان الأخرى. فالبشرية ليست لها ثقافة واحدة، ولا وطن واحد، ومن خلال هاته الروح تتحقق المعاني الإنسانية للحوار الثقـافي بـين الأفراد والشعوب.

خامسًا: الفلسفة وآليات تطوير الحوار الثقافي

إن الفلسفة مطالبة بالعمل من أجل بناء مستقبل مشترك يرتكز على التعاون، والتقارب، ويعمل على تطوير آليات الحوار الثقافي المتعدد الأبعاد (ثقافي، أخلاقـي،

---

(١). المرجع السابق، ص٣٨٣.

(٢) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص٦٧.

تربوي، اقتصادي، علمي، تقني ...الخ). ومن ثم يجب تفعيل آليات التبادل والتكامل الثقافي والاقتصادي الذي تتجاوز فيه العلاقات بين الشعوب والأمم النظرة الإيديولوجية الضيقة التي تنتهي بانتهاء ظرفها، بينما صيرورة الحوار الفلسفي، في ظل تاريخه الطويل، كانت – في رأينا– مؤسسة على مبادىء مستمرة، ولم تكن مؤسسة على ظروف ومصالح آنية نابعة من تقلبات الزمان، فالفعل الفلسفي الحقيقي هو الذي يستوعب ماضي الفلسفة ذاتها، سواء كان كله أو بعضه، ويتجاوزه في عملية تشكيا نفسه التي هي جزء من عملية تشكيل الحياة المجتمعية المشتركة والعامة(١).

ويمكن القول، في هذا السياق أن تطوير آليات الحوار وترسيخها، ثقافة تفرضها رهانات المستقبل بين الشعوب والأمم، ويمكن أن تتم في مجالات وفضاءات متعددة، منها: التربية والعلوم والفنون، والصحة، والسياحة والأسفار، والمهرجانات الثقافية المتبادلة، الإعلام ووسائله، والبعثات الدراسية، وهي مجالات ترتبط كلها بين الأفراد من جهة، والمؤسسات الاجتماعية من جهة أخرى، لا تميز فيها بين إنسان وآخر. كما يتم تطوير آليات الحوار بطريق ربط علاقات أكاديمية من خلال المؤسسات التعليمية، والجامعية، على وجه الخصوص، والقيام بتوأمتها، وتفعيل التعاون البيداغوجي، وتبادل البرامج التعليمية، ومن ثم يمكن أن يكون كل واحد من الطرفين موضوعا للآخر، وبه يستطيع كل واحد التعمق في معرفة الآخر، ولا يتحقق ذلك إلا بين المؤسسات الثقافية والجامعية.

---

(١) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الإيديولوجية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٦م، ص١٤١.

كما أنه يجب تسهيل تنقل الأفراد والباحثين لتحقيق تلك الرهانات، ويمكن توسيع تلك الميادين إلى ميادين أخرى تكون قادرة على تنمية ثقافة الحوار بين الشعوب والأمم. إنه في هذا الإطار وحده تتجلى معاني الحوار الحقيقي، بين الشعوب، وتترسخ أهدافه المعبرة عن الكرامة الإنسانية بصورة أعمق وأكمل.

إن دعم تطوير آليات الحوار، والارتقاء بها، إلى مجالات أفسح وأوسع، يجرنا إلى طرح ضرورة أخرى، تتمثل في تدعيم تعلم اللغات بين الشعوب، لأن اللغة من أهم آليات الحوار وأساليبه، إضافة إلى أن آليات الحوار، يمكن أن تتدعم أكثر، في مجال تبادل المنشورات والمطبوعات بين الشعوب ــ وخصوصا الكتب والمجلات ــ وضرورة ترجمتها إلى اللغات لكي تستطيع الإطلاع عليها فئات مختلفة، على أن تتكثف المؤلفات، والمعاجم القاموسية، للغات، وذلك لتسهيل عملية القراءة، وتبادل المعرفة بينهما.

على أن المستقبل بين الشعوب والأمم مرتبط بالتبادل الاقتصادي، وهو آلية هامة من آليات الحوار، لأن العنصر الاقتصادي يمثل دورا كبيرا في التقارب بين الشعوب والأمم، في كل الأزمنة والأمكنة.إن ثقافة الحوار اليوم مطالبة بتطوير تبادل الوسائل التكنولوجية التي تساهم في تطوير التحولات الاقتصادية التي يشهدها العالم، وإزالة الفوارق بين الفقراء والأغنياء، لتحقيق شعور مشترك يحترم فيه كل طرف الآخر.

سادسًا: دور الفلسفة في تفعيل الحوار الثقافي

لعل المجال الحيوي للحوار الثقافي، هو من دون شك يتمثل في الدور الذي تؤديه الفلسفة، باعتبارها الميدان العلمي والمعرفي المتفتح على عالم الأفكار والمبتكرات، من خلال تعبيرها عن روح العقل الفعال بما هو عقل كوني خالد عبر الجنس البشري، كما أشار إلى ذلك فيلسوفنا ابن رشد منذ قرون مضت، ومن هنا فإن الفلسفة تدرك قبل غيرها من ميادين المعرفة الأخرى، أهمية التواصل والحوار مع جميع الثقافات وخاصة بعد التطورات العلمية المذهلة التي تعرفها البشرية والتي تتطلب مسايرة ومواكبة وتواصل دائم ومستمر، دون كلل أو ملل، لأنه من دون الحوار والتواصل بين الثقافات لا يمكن للتقدم العلمي والمعرفي أن يتقدم ويتطور، أو بعبارة أخرى، واستنادا إلى المعطيات التي ـ سبق ذكرها ـ فإن كل دعوة للحوار يجب أن تقوم على مبدأين اثنين: مبدأ أخلاقي يقضي بتساوي البشر "بالوهب" لا "بالكسب"، ومبدأ إبستيمولوجي يقضي بمقارنة الآراء ومحاورتها لإمكان المعرفة الموضوعية، سواء كان موضوعها "الأنا" أو "الأنت"[1].

وعلى هذا فإننا نعتقد الفلسفة، هي الميدان الذي يكون العقول القادرة على ترقية آليات الحوار الثقافي بين الشعوب والأمم والحضارات، والقضاء على فجوة الجهل بالآخر، هذا الجهل الذي يعد آفة من آفات التعصب والحقد وعدم التسامح، وأن القيام بهذه المهمة الفلسفية، لا يكون إلا بالاعتماد على البحوث الأكاديمية التي تحدد آليات الحوار ووسائله وتواصله. فالفلسفة في رأينا لا تقربنا من الآخر فحسب، بل تقرب الآخر منا. وهذا العمل الذي تقوم به، هو الذي يجعلها رائدة

(١) حمادي بن جاء الله، في مبادىء الحوار وضوابطه، ص٣٩٥.

في التقريب بين الأمم والشعوب. وبذلك ينبغي أن يتوجه عملها الحواري، إلى جميع مجالات الحياة في إطار من الشمولية التي تبتعد فيها عن الانتقائية والخصوصية.

ومن هذا المنظور، يمكن لكل عقل من العقول أن يساهم في ثقافة الحوار. وتاريخ البشرية يوحي لنا بأن الفلسفة مازالت عندها الوسائل التي تؤهلها لتحقيق ثقافة الحوار، وتحقيق معنى التثاقف الإنساني الذي نحس في أمس الحاجة إليه.

وبهذه المناسبة، وفي ظل هذه الحركية الثقافية التي تميز الفلسفة، نرى ضرورة استحداث وحدة بحث في كل جامعة، أو "كراسي"، تهتم بالحوار الثقافي والديني للمقاربة بين الثقافات والأديان، تنجز بحوثا مشتركة وتتنبأ بالمستقبل ورهاناته، وتعمل كل جماعة في تدعيم التواصل والحوار وتطوير آلياته بين شتى الثقافات والحضارات، لأنه لا مانع من أن يفهم الواحد منا ثقافة الآخر مهما كانت ثقافته وحضارته، فمن حق العربي على سبيل المثال أن يطلّع على ثقافة الهندي والعكس صحيح، فكل عقل في فعله الحواري كما يقول "كانط"، يجب أن تكون له ضوابط، منها: أن يفكر المرء بنفسه، وأن يفكر واضعا نفسه مكان أي آخر كان، وثالثها، أن يفكر في وفاق مع ذاته، ومن ثمة فلهذه الضوابط ثلاثة مبادىء: أولها مبدأ التفكير المتحرر من الأحكام المسبقة، والثاني مبدأ الفكر رحب الأفق، والثالث مبدأ الفكر المتناسق[1].

وإذا التزمت كل وحدة في بحثها بهذه المبادىء فإنها ستكون منبرا لتفتح العقل وتنمية الذكاء وتحقيق التفاعل الإيجابي، قادرة على التكيف مع كل الظروف

(١) المرجع السابق، ص٣٩٨.

المستجدة، وتعمل على نشر قيم السلم والتعايش بين الأفراد والجماعات، ومساهمة في حياة كل الثقافات وتطويرها وازدهارها.

وفي اعتقادنا، فإن نجاح هذا الحوار الفلسفي، لا يمكن أن يتجسد إلا من خلال تطوير وتثمين الحوار في العقل، ونبذ كل الخلافات — وليست الاختلافات — بين العقول التي هي في أساسها خلافات اصطناعية، وليست طبيعية، لأنها في الغالب خلافات بين إيديولوجيات لا بين فلسفات أنتجتها تلك العقول، ومن ثم الإيمان بتعدد وجهات النظر كهدف من أهداف الفلسفة التي يجب أن تطبع العقل الإنساني فإذا تم ذلك، تجسد الحوار الثقافي مهما كانت طبيعته، لأن الجانب الثقافي — على أي مستوى إنساني كان — هو الذي يحدد هوية فعله وفاعله، وقيمه الحضارية، وهو في الوقت نفسه، يعبر عن روح الفلسفة، وعن منظومة المرجعيات التي تشكل تلك الفلسفة نفسها، ثم إعادة تشكيلها من جديد.

الباب الثاني

-التسامح الحضاري في الفكر الجزائري-

الفصل الأول

التسامح الحضاري في فكر ابن باديس

تمهيد

لقد بدأ الاحتكاك بين الحضارة الإسلامية، والحضارة الغربية منذ عهود مضت، وتحديدا عندما احتك الغرب بالمشرق أثناء الحروب الصليبية، في الوقت الذي كان فيه العالم الإسلامي نموذجا قويا للحضارة الإنسانية تتسابق نحوه الأمم لمحاكاة أنماطه ونماذجه في كل مجالات الحياة: العلمية والفكرية والاجتماعية والثقافية التي استمدت أصولها من مبادىء الدين الإسلامي نفسه. ومن خلال ذلك الاحتكاك، أدرك الإنسان الغربي ضعفه أمامِ القوة الحضارية التي كان عليها العالم الإسلامي، وقتئذ، واستطاع أن يكتشف ذاته، ومستواه الحضاري بين الأمم.

إن التفوق الحضاري الذي كان عليه العالم الإسلامي، جعل من خصومه شاهدين عليه وعلى أنفسهم بأنه كان من الرقي والازدهار العلمي والثقافي والإنساني مما جعل الشعوب والأمم الأخرى تقلده، وتدخل في عقيدته، وتتخذ منه (دينا)، وخصوصا أوربا، فكما تقول زيغريد هونكه، صاحبة كتاب "شمس العرب تسطع على الغرب": ((إن أوربا تدين للعرب وللحضارة العربية وأن الدين الذي في عنق أوربا وسائر القارات الأخرى للعرب كبير جدا وكان يجب على أوربا أن

تعترف بهذا الصنيع منذ زمن بعيد لكن التعصب الديني واختلاف العقائد أعمى عيوننا وترك عليها غشاوة))[1] . وهذا كله عكس ما يدعيه بعض الطاعنين في الحضارة الإسلامية وفي الإسلام وفي القرآن نفسه على وجه التحديد من أنه انتشر بقوة السيف، بل إنه كما يقول لوبون مؤلف كتاب "حضارة العرب" ــ وهو من الغربيين الشاهدين على أنفسهم ــ أن القرآن لم ينتشر: ((بالسيف، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب مؤخرا، كالترك والمغول))[2] .

---

(١). زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة:د.فؤاد حسنين علي، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، ص أ. ويمكن في هذا الصدد الرجوع إلى كثير من المفكرين الغربيين الذين تناولوا نفس الموضوع، وبينوا فيه تأثير الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية، ولكنهم يختلفون في تقدير كمية ذلك التأثر وعناصره، ومنهم على وجه الخصوص:

ــ غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة، ٢٠٠٠م.

ــ جورج سارتون، تاريخ العلم، ترجمة جورج حداد وآخرون، دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٧٠م، ٦أجزاء.

ــ توبي أ.هاف، فجر العلم الحديث (الإسلام ــ الصين ــ الغرب)، ترجمة أحمد محمود صبحي، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، شوال ١٤١٧هـ، مارس ١٩٩٧م.

ــ ليفي بروفنسال، حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٢). غوستاف لوبون، حضارة العرب، صفحة المدخل.

وقد استطاعت الجزائر التي عرفت الإسلام منذ عقبة بن نافع، في القرن الأول الهجري، واندماجها في حضارة الدين الجديد "الإسلام"، أن تحافظ على هويتها الحضارية، منذ ذلك العهد إلى اليوم. كما استطاعت أن تقدم للفكر الإسلامي أعمالا حضارية من خلال مفكريها عبر التاريخ، على مستوى الاجتهاد الديني والفكري والأدبي والتاريخي، وبذلك ساهمت الجزائر في إثراء الحركة الحضارية للإسلام.

ومن بين الحركات التي ساهمت في تلك الحركة، حركة الإصلاح التي قام بها العلماء في الجزائر في أوائل القرن العشرين، والتي كان من روادها المؤسسين: إبن باديس، الذي استلهم أفكاره من نصوص القرآن، أولا، إذ قال بشأنه أن الذي: ((كون رجال السلف لا يكثر عليه أن يكوّن رجالا في الخلف لو أحسن فهمه وتدبره وحملت الأنفس على منهاجه))[1]، كما استلهم أفكاره، ثانيا، من السنة النبوية الشريفة، التي أصبحت فيما بعد الدعامة الأساسية في تفسيره للقرآن الكريم. يضاف إلى المصدرين السابقين، ما تحصل عليه من علوم ومعارف، خلال دراسته على كثير من المفكرين لمسلمين المتشبعين بالحضارة العربية الإسلامية وتأثره بهم، سيما في تونس، وبالخصوص أستاذه الشيخ الرملي، الذي أوصاه عندما طلب منه ـ وهو عائد إلى الجزائر ـ النصيحة، في كيفية التوفيق بين الآراء التي تبدو متضاربة في ذهنه، فأشار عليه بأن: يجعل عقله مصفاة لكل شيء. ويظهر ذلك التأثر

---

(١) أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م، ص١٢٤.

بمشائخه، خصوصا في قوله: ((مشايخي الذين علموني العلم وخططوا لي مناهج العمل في الحياة، ولم يبخسوا استعدادي حقه))[1].

ومن مصادر فكر ابن باديس كذلك، ما وصل إليه من آراء وأفكار لكثير من أقطاب الفكر الإسلامي في صيرورته الحضارية، ممثلا، على وجه الخصوص، في آراء الحسن البصري، وأبي الحسن الأشعري، والغزالي، وابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية، ورجالات النهضة الحديثة، من أمثال محمد بن عبد الوهاب والأفغاني وعبده.غير أن وجود الاستعمار الفرنسي في الجزائر، تركه يطلع من خلاله على حضارة الغرب، والاحتكاك بها. ولكنها لم تستطع أن تسلب نظره وفكره، رغم مظاهرها البراقة. إذ بقي ابن باديس وفيا لتراثه الإسلامي وأصوله.

والحقيقة أن حركة الإصلاح التي قادها ابن باديس، كانت بوادرها الأولى قد ظهرت أثناء زيارته للحجاز لأداء فريضة الحج، ولقائه بالشيخ البشير الإبراهيمي هناك، الذي أشار إلى تلك المناسبة بقوله: ((وأشهد الله على أن تلك الليالي من عام ١٩١٣م [أثناء وجودهما في الحجاز] هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي لم تبرز للوجود إلا في عام ١٩٣١م))[2]، فكأن حركة جمعية العلماء الإصلاحية، حسب قول الإبراهيمي، قد ولدت في الديار المقدسة بالحجاز، ولذلك فإنه يمكن القول أن الحركة الإصلاحية كانت بعيدة عن الأساليب التجريدية،والكلامية غير العملية، خاصة وأن رائدها ابن باديس كان رجلا عمليا، في طبيعته الإنسانية، فكانت حركته أقرب إلى النفوس، وإلى الواقع

---

(١). المرجع نفسه، ص١٢٣.

(٢). المرجع السابق، ص١٢١.

العملي، مستلهمة أسسها من المنهاج القرآني، الذي قرره الله تعالى في قولـه: ((إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم))[1]، بمعنى أنه كـان يـرى، أن الحـل الأساسي لكل الإشكاليات والقضايا التي يتخبط فيها أي شعب، إنما يكمن في روح الأمة التي استلهمت منهاجها العملي من القرآن والسنة، ولذلك كان شعار، مجلـة "الشهاب"ـ لسان حال جمعية العلماءـ هو: ((لا يصلح حال هذه الأمة، إلا بمـا صلح به أولها))، والمقصود بذلك ضرورة اتباع منهج رجال السلف الصـالح مـن الأمة الإسلامية. ومن هنا فإنه يستحيل، حسب ابن باديس أن تبنى حضـارة أمـة، بشراء أدواتها ووسائلها، وإنما لابد لها أن تصنع أدواتهـا ومنتجاتهـا بـذاتها، لأن الحضارة بناء، وليست مجرد استهلاك، ومن ثم كان يعتقد أن أي حل لها لا يـتم إلا إذا ارتفع الشعب بوعيه وفكره، إلى مستوى الأحداث الإنسانية، وتعمـق في إدراك وفهم العوامل التي تؤسس الحضارات، وتؤدي إلى هدمها.

وقد حدد ابن باديس لتأسيس أية نهضة حضارية أربعة عناصر أساسية، لابـد ن تتفاعل فيما بينها، عبر عنها بقوله، إن: ((أركان نهضتنا وأركان جمعية العلمـاء المسلمين الجزائريين))[2]، هي: ((العروبة والإسلام، والعلم والفضيلة))، ومن هنـا فإنه لا وجود لحضارة في رأيه، ولا حوار حضاري خارج المجتمعات البشـرية، لأن الحضارة ظاهرة اجتماعية يتميز بها الكائن البشري، دون سواه من الكائنات، ومـن

---

(١). سورة الرعد، الآية١١.

(٢). محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس، الإمام عبد الحميد بـن بـاديس، دار البعـث، قسنطينة، الجزائر، ١٩٦٨م، ص١٦٣.

ثم، كان ابن باديس يؤكد على ضرورة التواصل الحضاري بين الأمم، لأنه هو وحده الذي يحقق الرفاهية والسعادة الإنسانية، ولا يـتم ذلـك إلا في إطـار التسـامح والتعاون، الذي تحترم فيه الأمم بعضها بعضا.

ولعل هذه الصيحة الحوارية التي حمل هاجسها ابن باديس هي التي تتطلع إليها كل الأمم والشعوب، بدون استثناء، ولاسيما في وقتنا الراهن. من أجل ذلك فإننـا سنركز في موضوع هذا البحث على أهم العناصر التي ارتأى من خلالها ابن باديس بناء هذا التواصل الحضاري، وتتمثل في: التسامح، والحضارة.

أولا: معنى التسامح

جاء في المعاجم المختلفة أن للتسامح عدة معاني، تختلف باختلاف اللغـات، والثقافات والعصور. ولكن يبدو أن تلك المعاني تصـب كلـها في معـنى واحـد تقريبا.فقد أجمعت المعاجم العربية على أنه من ضمن المعاني الأساسية للتسامح، هـو الجود والكرم، وسهولة الانقياد والطاعة. أما لفظ التسامح (Tolérance) في ذاتـه، فقد ظهر في أوربا لأول مرة في القرن السادس عشر نتيجة للحروب الدينية الـتي جرت بين الكاثوليك والبروتستانت، وبالتالي فاللفظ عند الغربيين مستمد أساسا من الفكر الديني المسيحي.ثم أصبح المصطلح يدل عند مفكري القرن الثامن عشر على ما يتصف به الإنسان من ظرف وأنس، وأدب وحكمة، تمكنه من معايشـة النـاس بالرغم من اختلاف آرائهم عن آرائـه، ومعايشـة النـاس، تفضـي إلى الـتلاؤم الاجتماعي، الذي بدوره يؤدي إلى تقلص درجة التوتر والعنف بين أفراد المجتمـع، وإلى تقوية روح المعاشرة بينهم، وذلك باعتبار المعاشرة تدل على نمـط حضـاري

جديد ينتج عنه أيضا نمط من الامتثال الاجتماعي. ولذلك فإن "المسـامحة "، كمـا يقول الجرجاني: ((هي ترك ما يجب تنزها))[1]، أي: بمحض إرادة الشخص نفسـه، من غير قسوة أو قهر أو إكراه.

في هذا المعنى، فإن لفظ التسامح، يستخدم عند علماء اللاهـوت الغـربيين، بمعنى الصفح والعفو عن مخالفة المرء لتعاليم الدين. ويظهر من ذلك، أن هذا المعـنى الاصطلاحي الغربي، لم يكن مطروحا في الحضارة العربية الإسلامية، بالصورة الـتي ظهرت عند الغربيين في القرن السادس عشر. وإن كان لفظ التسامح يحمل في ذاته، عنى العفو والصفح حتى في الثقافة العربية الإسلامية. إلا أنه بالنسـبة للحضـارة العربية الإسلامية قد استخدم التسامح من طريقين: طريق إلهي، لأن الله تعالى هـو الذي يملك الإرادة في العفو عن المخالفين لدينه، إن شاء ذلك، حيـث: ((يمكـن الإنسان من تقويم حياته، وتخطي ضلاله وسيئاته، ليعود إلى إخلاص الإيمان ولإصلاح المسلك. وذلك بأنه يغفر، وبأن طاعته وأخلاقه المغفرة. فهو كثير الغفران، ولـذلك سمي الغفور))[2]. كما جاء في قوله تعالى: ((فإن انتهوا فإن الله غفور رحـيم))[3]، وفي قوله تعالى أيضا: ((لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنـه هـو

---

(١). الجرجاني، التعريفات، حققه وقدم له، إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، لبنـان، ط٤، ١٩٩٨م، ص٢٧١.

(٢). عادل تيودور خوري، ومشير باسيل عون وآخرون، الرحمة الإلهية في المسيحية والإسـلام، المكتبة البوليسية، جونية، لبنان، ١٩٩٩م، ص١٥.

(٣). البقرة، الآية ١٩٢.

الغفور الرحيم))[1]، وكذلك قوله تعالى: ((بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم))، وفي هذه الآية كما يقول ابن باديس أن الله عز وجل كرر لفظ الرحمة أربع مرات في موطن واحد، وذلك لنستشعر رحمته بخلقه، ولذلك، فإذا: ((كان رب الناس الذي هو المالك لهم على الحقيقة يعامل عباده بمقتضى هذه الرحمة التي وسعت كل شيء فأحرى أن يتخلق عباده بأخلاقه، وتظهر عليهم آثار هذه الأخلاق في معاملة بعضهم لبعض))[2]، والرحمة الإلهية اشتملت عليها كل الكتب السماوية[3].

وكذلك نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم أكد على مسألة الرحمة والتراحم والتسامح، حيث قال: ((جعل الله الرحمة مائة جزء، فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءا، وأنزل على الأرض جزءا واحدا. فمن ذلك تتراحم الخلائق حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه))[4] وكذلك قوله،صلى الله عليه وسلم: ((من لا يرحم لا يرحم))[5]، وتكون الرحمة من طريق العبد، كذلك، عندما يملك العبد القدرة على العفو والصفح عن غيره، ولذلك جاء في الحكمة

---

(١). الزمر، الآية ٥٣.

(٢). عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م، ج٢، ص٣٣٨.

(٣). للمزيد من الإطلاع على مضامين الرحمة في الكتب السماوية راجع: عادل تيودور خوري، ومشير باسيل عون وآخرون، الرحمة الإلهية في المسيحية والإسلام.

(٤) رواه البخاري، ومسلم.

(٥) رواه أبو هريرة.

السائرة:" إنما العفو عند المقدرة ". فالعفو والرحمة أصل من أصول التصور الإسلامي في الإيمان بالله: ((فلا يمكن المسلم أن يؤمن بالله وبصفاته دون أن يعتقد أن علاقة الخالق بعباده تنطلق من مفاهيم الرحمة))(١)، ومن كل ذلك كان من الطبيعي على الإنسان المسلم قبل غيره أن يكون: ((رحيما مع جميع من حوله، وأن يتحول قلبه إلى ينبوع للرحمة في سائر شؤون الحياة، بذلك يغدو المجتمع البشري متراحما ملؤه المحبة والنصيحة والرفق والعطف المتبادل))(٢). ومن هنا نستنتج أن المعنى الغربي للتسامح من حيث مدلوله الاصطلاحي إنما جاء دخيلا وغريبا على المفهوم الحديث الممارس في الثقافة الإسلامية ـ كما سبقت الإشارة ـ.

وعلى هذا النحو، فإنه يمكن حصر معاني التسامح في ثلاثة ضروب: الأول، هو المعنى الذي يدل على احتمال المرء، الاعتداء على حقوقه دون اعتراض، بالرغم من قدرته على دفعه، أو هو تغاضي السلطة بموجب العرف والعادة عن مخالفة المرء لبعض القوانين التي عهد إليها بتطبيقها. والثاني، هو المعنى الذي يؤسس لقاعدة سلوكية تتمثل في أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه وإن كانت مخالفة لآرائك. أما الثالث، فهو المعنى الذي يدل على احترام المرء لاعتقادات الغير ولآرائهم باعتبار تلك الآراء تساهم في البحث عن الحقيقة المطلقة(٣)، وهي الحقيقة التي لا يمكن أن تنحل إلى معنى واحد من الضروب المذكورة. لأن الوصول إلى

---

(١). عادل تيودور خوري، ومشير باسيل عون وآخرون، الرحمة الإلهية في المسيحية والإسلام، ص١١٩.

(٢). المرجع نفسه، ص١٢٧.

(2). André Lalande, Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, P.U.F Paris édition 6eme 1988 p 1133.

معرفة العناصر المختلفة للحقيقة المطلقة، يوجب الاعتراف ضمنيا، بحق كل إنسان في إبداء رأيه، والاطلاع على مختلف الآراء يؤدي إلى الكشف عن معرفة الحقيقة الكلية.

ولذلك كما يقول كلود ليفي ستروس: ((فليس التسامح موقفا تأمليا يمنح الغفران عما كان، وعما هو كائن وإنما هو موقف ديناميكي يتمثل في توقع ما يجب أن يكون وفهمه والارتقاء به وتنوع الثقافات الإنسانية ظاهرة تنتمي إلى الماضي وتحيط بنا في الحاضر وتدفعنا إلى المستقبل وليس لنا ما نطالبها به إلا أن تتحقق في أشكال يكون كل واحد منها إسهاما في أهم ما عند الآخرين من الأريحية، وهي مطالبة تنشأ عنها بالنسبة إلى كل فرد واجبات تقابلها))[(١)].

وعلى العموم، فإنه كما يشير جميل صليبا، فليس تسامحنا، وترك الناس وما هم عليه من عاداتهم واعتقاداتهم، وآرائهم، منّة نجود بها عليهم، وإنما هو واجب أخلاقي ناشئ عن احترام الشخصية الإنسانية[(٢)]، في ذاتها ولذاتها. على أساس أن تلك الشخصية تحمل في ماهيتها قيم التسامح.

من هذا المنطلق، يمكن التأكيد بأن الإسلام قد سبق كل المفاهيم والتحديدات لمعنى التسامح. فالإسلام قد حث المؤمنين على الاتصاف بالتراحم والتسامح، لأن الاتصاف بهما صفة من صفاته. فما: ((لأحد أن يطمع في رحمة الله ما لم يظهر الرحمة

---

(١). نقلا عن: صلاح ستيتية، أسباب الحوار بين الثقافات وآفاقه، في: الحوار الثقافي الأوروبي متطلباته وآفاقه، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ٢٠٠٢، ص٥٥.

(٢). جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دار الكتاب المصري، مصر، ١٩٧٨، ج١، ص ص ٢٧١، ٢٧٢.

في معاملاته مع غيره من سائر البشر [وليس من المسلمين وحدهم] ولا في غفرانه ما لم تكن السماحة والصفح الكريم من أخلاقه))[1]، إن التسامح الذي تنشده اليوم كل الشعوب والأمم، هو ابتعاد تلك الأمم مهما كانت عقيدتها عن فرض هيمنتها على غيرها بأي شكل من الأشكال، وفي أي ظرف من الظروف، وأن تبتعد عن أسطورة التفوق العرقي والجنسي لشعب من الشعوب أو أمة من الأمم عن غيرها، ويمكن تحديد مظاهر التسامح حسب ابن باديس، فيما يلي:

١ ـ التسامح مع الذات

إننا نعتقد أن عبد الحميد بن باديس الذي غادرنا منذ أزيد من ستين عاما بجسده، لا يزال حيا معنا بأفكاره ويعيش واقعنا بآلامه وآماله، لأنه حركته ـــ كما سبقت الإشارة ـــ كانت حركة عملية، وأنه استطاع أن يتصف بصفة المفكر الذي لا يأبه في طرح المسائل المسكوت عنها، والتي يعتقد أنها خارجة عن نطاق الفكر، أو أنها تؤله الأفكار والمقولات.لقد أدرك بفكره أن آفة المجتمع الجزائري في عصره ـــ وبالطبع آفة كل المجتمع الإسلامي ـــ تتمثل في النخبة من أبنائه، الذين انقسموا فيما بينهم إلى قسمين متصارعين، لا تسامح بينهما، قسم أخذ علوم الدين واللسان، والقسم الآخر أخذ علوم الأكوان والعمران، أي العلوم الطبيعية وغيرها باللسان الأجنبي. فاعتبر القسم الأول من النخبة، القسم الثاني كفارا، لأنهم لم يفكروا بلسان

---

(١). حسين أحمد حسين، سماحة الإسلام، مجلة العربي، تصدر عن وزارة الإعلام، بدولة الكويت، العدد ٤٩٥، فبراير١٩٩٧م، ص٤٢

الأمة وبعلومها، كما اعتبر القسم الثاني من النخبة، القسم الأول أحجارا[1] لأنهم لم يفكروا بلسان غيرهم وبعلومهم، وهذا قد لا يمثل صراعا بين أفراد وجماعات، بقدر ما يعبر عن صراع بين حضارات وعلوم، بين علوم أصيلة، وعلوم وافدة أو دخيلة. ولكن أليس هذا ما يخالف العلم والدين في ذاتهما؟ــ كما سنبين ذلك فيما بعد ــــ ألم يحارب الدين هذه الآفة أو الظاهرة؟ ألم يبن الدين والعلم معا على مبدأ التسامح؟ ألم نزل في حاجة إلى أفكار من مثل هذا النوع يترع فيها الصراع بين الحقيقتين: الدينية والعلمية، وبين أبناء الأمة أنفسهم؟ ألم يكن هذا ما فعله ابن باديس، حين سعى إلى إزالة هذا الصراع والتناقض بين أبناء الأمة الواحدة، الذي أججه الجهل والاستعمار، والابتعاد عن الدين الصحيح، حتى أنه قال، في هذا المعنى: ((توليت إفهام كل طرف قيمة الطرف الآخر وبينت للجميع أنهم مهما نطقوا بأي لسان فهم من الجزائر وإلى الجزائر، ولا تنهض الجزائر إلا بهم، ولا ينهضون إلا بها))[2].

لقد استلهم ابن باديس، من عقيدته، ومن عادات وتقاليد مجتمعه ومن الحضارة الإسلامية، مجموعة القيم التي كان يحث الجزائريين على الامتثال لها إذا أرادوا مسايرة حضارة العصر ــ رغم اتساع هوة الخلاف والصراع ــ ومن هذه القيم أن يبتعدوا عن الخلافات والصراعات، التي تتنافى ومجموعة القيم سواء كانت دينية أو إنسانية، لأنه من النادر أن تكون لقيم الشرعية مخالفة للقيم الوجودية أو الإنسانية، وقد كان هو نفسه يبتعد عن هذا الصراع ومتسامحا مع غيره سواء مع

---

(1) عمار الطالبي، النزعة الإنسانية والجمالية عند ابن باديس، الفكر، مجلة جامعية تصدر عن جمعية الأمل، باتنة، السنة الأولى، العدد1، ماي 1993م، ص93.

(2) عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ج4، ص332.

الجزائريين أو مع غيرهم، ويتضح ذلك من خلال ترأسه وفدا جزائريا يتكــون مــن العلمانيين الجزائريين ومن الشيوعيين الذين يخالفونه في التوجه الفكري للتحاور مــع الفرنسيين بشأن استقلال الجزائر. فكان يناشد الجميع بقوله: ((تناسوا الحــزازات، امحقوا الشخصيات، برهنوا للعالم أنكم أمة تستحق الحياة، برهنوا لفرنسا أنكم كما وقفتم معها في الحرب صفا واحدا تدافعون عنها، تقفون في السلم صــفا واحــدا تدفعون الأنانيين منها الذين هم مثل أعدائها))[1].

ومن ثم يتضح من أن ابن باديس لم يحث الجزائريين و المسلمين علــى إزالــة الحقد والتعصب الديني بينهم وبين غيرهم فحسب، بــل وحــتى بــين الجزائــريين المسلمين أنفسهم، نظرا لما كانوا يعيشونه من صراع وتنافس، فقد قال حين اتهــم بموالاته للإباضيين من المالكية، وللمالكية من الإباضية: ((أننا دعاة إصلاح واتحــاد بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم وإننا ندين ــ قولا وعملا واعتقادا ــ بقولــه تعالى: ((إنما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون))[2].

وبهذه السيرة كان ابن باديس، لا يعبر عن ظرفه وعصره فقط، بل إن رؤيتــه تلك، كانت رؤية مستقبلية ــ وما أحوجنا إليها اليوم ــ لأنه كان يتنبأ بما سيصــل إليه الإسلام من تناحر وانحلال بين أبنائه وفق التمايز المذهبي والعقــدي الموجــود بينهم، الذي نتج، إما من النزاعات الداخلية، أو من الانحرافات التي أبعدتهم عــن الكتاب والسنة، ولكن ذلك التناحر سيؤدي في النهاية إلى ضعفهم جميعا، فهو كان أكثر جرأة منا على تشخيص واقعه المتردي الذي تطبعه كثير من المفاسد، واتخــاذ

---

(١) ابن باديس، الشهاب، ج٧، م ١٣، رجب ١٣٥٦هـ، سبتمبر ١٩٣٧.

(٢). المصدر نفسه.

مواقف واضحة منه، وهو بذلك قد سلك المنهج النقدي لتجديد الرؤية الدينية الرافضة للتعصب، والداعية للتسامح،حيث كان يقول: ((لأجل أن يقتلع الإسلام جذور الحقد الديني والتعصب على المخالف من قلوب اتباعه، ويزرع فيها التسامح، عرفهم أن اختلاف الأمم وتباينهم في نحلهم هو بمشيئة الله))[1]. فالتباين والاختلاف في هذا السياق، الذي تتولد عنه الخصوصية الفردية، هو عملية تركيبية لإكمال النقص الذي يظهر عند أحد الطرفين، في الشمولية والعمومية، وليس عملية للصراع والتنافس بين الخصوصيات الفردية.

كما أن من أولويات المبادىء الإسلامية التي كان يحث عليها هي إصلاح ذات البين بين المسلمين، ولعل هاته القاعدة هي التي كان ابن باديس نفسه يسعى للتمسك بها، والعمل بمقتضاها، وكان يعاوده الحنين إلى أيام ازدهار الحضارة الإسلامية التي حدث فيها انقطاع نظرا لما لحق بها، من ضعف، وانحطاط، نتيجة لعوامل مختلفة: داخلية وخارجية، لا يتسع مجال هذا البحث للتعرض إليها.

٢ ـ التسامح وحب الوطن

وقد كان ابن باديس يرى أن من نواميس الخليقة حب الذات للمحافظة على بقاء النوع، وأن كل ما شعرت النفس أنها في حاجة إليه، في بقائها، هو عزيز وحبيب إليها.ومن جملة ما يحبه الإنسان وطنه، الذي إذا ذكر كما يشير ابن باديس، حركت رنته أوتار القلوب، وهزت النفوس هزا، لأنه يجد فيه صورته وخيره وسعادته، وهو بيته الصغير، كما يجد ذاته في بيته الكبير الذي هو أمته، ويجدها

---

(١). المصدر السابق، ص ٤٨٧.

في الإنسانية كلها التي هي وطنه الأكبر، ولذلك كان على كـل إنسـان في هـذا الوجود أن يلتزم بحبه وتسامحه مع كل الناس الآخرين الذين يعيشون معه في وطنـه، أو في الأوطان الأخرى، الذين يقاسمونه نفس الشعور والإحساس، وذلك انطلاقا من قوله تعالى الذي خاطب البشرية جمعاء، ولم يفرق بينها على أساس الدين أو العرق، أو الانتماء، حيث قال: ((ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقنـاهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا))[1]، فالله سبحانه عز وجل، لم يميز هنا أمة عن أخرى، في الو جود وفي الحياة، ولذلك كان على الأمة التي تنتسب إلى هذا الدين أن تكون هي الأولى باحترامه وباحترام ما يدعو إليه، بمعنى أن تحـب الشعوب والأمم الأخرى في أوطانها، انطلاقا من قوله تعالى: ((لكـم ديـنكم ولي ديني))[2].

وانطلاقا من مبدأ حب الوطن في تصور ابن باديس هذا، جعله يرفض كـل دعوة متعصبة للوطن، كما لاحظها في الدعوتين الهتلرية و البلشفية لأنهمـا كانتـا مبنيتين على تعصب للوطن أعمى، وهو يتناقض مع كل قيم الإنسانية المبنية علـى التسامح، وحب الآخر، وفي ذلك قال: ((فلم يبق من وجـه لرمينـا بالبلشـفية والدعاية البلشفية. ولكن هتلر اليوم هو لينين بالأمس، فلتكن الهتلرية هي الكـرة التي ترمى بها الأمة المستضعفة.وهذا مما يدل دلالة واضحة علـى أن هـذا الرمـي بالهتلرية بعد البلشفية لم يكن عن جهل وإنما كان عن مكر وسوء قصد))[3].

---

(١). الإسراء، الآية٧٠.

(٢) الكافرون، الآية ٦.

(٣) عمار الطالبي، ابن باديس ...ج٣، ص٢٤٣ ـــ ٢٤٤.

لئن كان ابن باديس ــ بناء على ما سبق ــ يحثنا على خدمة وطننا الخاص الذي هو الجزائر، فليس معنى ذلك أن نخدمه على حساب غيره، ولا للإضرار بسواه، ولكن لننفعه وننفعها، يقول في هذا المعنى: ((نعم إننا نتحد لننفع أنفسنا، وننفع إذا استطعنا غيرنا. ومعاذ الله والإسلام أن نتّحد على أحد، أو نتّفق على باطل، أو نتعاون على إثم أو عدوان)) [1].

إن هذه هي روح ابن باديس التسامحية، فبالرغم مما كان يعاني منه شعبه ووطنه، إلا أنه مع ذلك كان يرى أن كل ما يسعى إليه لا يمكن إلا أن يكون في خدمة الذات وفي خدمة الآخر، لأن شعاره العام كان دائما هو: "حبْ وطنك ولا تبغض أوطان الناس، انفع وطنك ولا تضر أوطانا أخرى"، ولا يستطيع من هذا المبدأ أن: ((ينفع الناس من أهمل أمر نفسه. فعناية المرء بنفسه ــ عقلا وروحا وبدنا ــ لازمة له ليكون ذا أثر نافع في الناس على منازلهم منه في القرب والبعد، ومثل هذا كل شعب من شعوب البشر)) [2]، فالذي لا يقدم خيرا لوطنه ولمجتمعه، فلا خير يرجى منه للإنسانية جمعاء، ومن ثم كما يقول ابن باديس فلا: ((حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك، وجميل عاداتك، وإذا أردت الحياة لهذا كله فكن ابن وقتك، تسير مع العصر، الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة، وطرق المعاشرة والتعامل)) [3].

---

(١) نقلا عن: محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٣م، ص٥٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٣) الشهاب، أوت ١٩٢٦م.

وفي هذا السياق، يؤكد ابن باديس: ((أن لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطانـــا أخرى عزيزة علينا هي دائما منا على بال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص نعتقد أنه لابد أن نكون قد خدمناها... وأقرب هذه الأوطان إلينا هو المغرب الأدنى والمغرب الأقصى، اللذان ما هما والمغرب الأوسط إلا وطن واحـــد... ثم الـــوطن العـــربي والإسلامي ثم وطن الإنسانية العام))[1]، ومن ثم كان حب الإنسانية عنده من حب الأوطان، والأوطان هي أجزاء مترابطة بعضها ببعض، وحب واحد منـــها يقتضـــي بالضرورة حب الأوطان الأخرى، فلا يمكن لمحب وطنه أن يكره الأوطان الأخرى، ولا يمكن لمن لا يحب وطنه أن يحب الأوطان الأخرى، ومن كره الأوطان كما قـــال ابن باديس كرهناه ومن أحبها حبيناه، إذ لا تناقض ولا تنافر في رأيه، بـــين حـــب الأوطان وحب الإنسانية.

وهكذا كان ابن باديس، يمقت الـــذين لا يعترفـــون إلا بأوطـــانهم الضـــيقة لتعصبهم وعدم تسامحهم، ويمقت في الوقت نفسه الذين يضرون الأوطان الأخرى في سبيل وطنهم الأكبر، فهؤلاء جميعا عنده شر وبلاء على الإنسانية.

٣ ـ التسامح مع الآخر، ونبذ التعصب

من المبادىء الأساسية التي تأسست عليها النهضة الإصلاحية الحديثة، الـــتي قادها ابن باديس في جمعيته الإصلاحية، جمعية العلماء المســـلمين الجزائـــريين هـــو اعتبارها الإسلام هو دين البشرية وهو يدعو إلى: الأخوة الإســـلامية بـــين جميـــع

(١) محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، ص ١٧٢.

المسلمين، وبين البشر أجمعين، يسوي في: الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس والألوان.

كما أن هذا الدين يترك لأهل كل دين دينهم يفهمونه ويطبقونه كما يشاءون. ومن الأقوال المأثورة للإمام عبد الحميد بن باديس، قوله: ((أحذر من التعصب الجنسي (العرقي) الممقوت فإنه أكبر علامة من علامات الهمجية والانحطاط. كن أخا إنسانيا لكل جنس من أجناس البشر وخصوصا ابن جلدتك المتجنس بجنسية أخرى، فهو أخوك في الدم الأصلي على كل حال كن محسنا لكل أحد من كل جنس ودين فدينك الشريف يأمرك بالإحسان))[1] الذي هو دليل التسامح. وليس من باب المصادفة أن يتصف الإنسان العربي المسلم بهذه الصفات، في رأي ابن باديس، بل إن دينه وعقيدته الإسلامية هي التي تفرض عليه أن يحترم الإنسانية في جميع أجناسها، وأن يتسامح معها، دون أن يعني ذلك أن يتخلى عن آرائه واعتقاداته، أو أن تتخلى هي بدورها عن آرائها واعتقاداتها، وأن التساوي والاخوة بين جميع الأجناس، هي سمة للتمييز لا للتفضيل، وأن التفاضل يكون فقط بالأعمال الصالحة [2]، وفي ذلك يقول ابن باديس: ((فليس الإسلام وحده دينا للبشرية، ولا الجزائر وحدها وطن الإنسان، ولأوطان الإنسانية كلها حق على كل واحد من أبناء الإنسانية، ولكل دين من أديانها حقه من الاحترام))[3]،

---

(١) المرجع نفسه، ص١٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٠.

(٣) محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس...، ص١٤٠.

فالإسلام يعترف بالأديان الأخرى، ويحترمها ويسلم أمر التصرف لأهلها، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ((لا إكراه في الدين، فقد تبين الرشد من الغي))[1].

وفي هذا السياق يقول محمد عمارة أن موقف: ((الإسلام من أهل الكتاب يتعدى التسليم بحقهم في حرية العقيدة والضمير ... النابعة من طبيعة "الإيمان" باعتباره تصديقا قلبيا ويقينا داخليا لا يمكن تحصيله بغير الاقتناع الحر، ويستحيل الحصول عليه بالإكراه، يتعدى الإسلام هذا الموقف، ويرتقي فوقه إلى حيث يقرر وحدة الدين الإلهي))[2]، وقوله صلى الله عليه وسلم أيضا، في حجة الوداع: ((يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى...))[3]، فالله عز وجل لا ينظر إلى وجوه الناس، بل إلى أفعالهم وأعمالهم، وقد أكد هذه الخاصية في الدين الإسلامي، وتميزه بها عن الديانات الأخرى، روجيه غارودي، الذي كان شاهدا على تسامح الإسلام، مع المسيحيين، وذلك حين قال: ((إن علاقات المسيحية بالإسلام ليست علاقات متناظرة، فقد كان الإسلام أقل تعصبا: القرآن يجل (يسوع)، بينما يقضي (دانتي) في "الكوميديا الإلهية" (محمدا) إلى الجحيم

---

(١) البقرة، الآية ٢٥٦.

(٢) محمد عمارة، العرب والتحدي، عالم المعرفة، مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رجب ١٤٠٠ هـ، مايو ١٩٨٠م، ص٨٠.

(٣) الإمام أحمد، المسند، مؤسسة قرطبة، مصر، ج٥، ص٤١١.

مع اتباعه))[1]، ورغم بعض هذه المواقف الغربية من الإسلام إلا أنه، كما يقول غوستاف لوبون [2]، أن العالم اليوم لا يعرف غير دين أتباع النبي [محمد]، ولغتهم في البلاد الممتدة من المحيط الأطلنطي إلى السند، ومن البحر المتوسط إلى الصحراء.

فالإسلام كما هو معروف لا يدعو إلى الحروب الدينية ولا يتعصب لها، فقد قال، صلى الله عليه وسلم: ((ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية))[3]، فهو يدعو إلى العدل، والمساواة، والأخوة، والتسامح مع العدو والصديق، في إطار ما تسمح به العلاقات الإنسانية، لأنه كما يقول ابن باديس، جاء: ((الإسلام ينشر راية التسامح العام ويقلع جذور التعصب الديني من قلوب متبعيه ويكفهم عن التعصب على المخالف لهم في الدين))[4]، ومن ثمة كان الإسلام يسعى دائما إلى وحدة الأمة والجماعة كما يهدف في الوقت نفسه إلى وحدة الأجناس والشعوب وعلى التقريب بين العناصر الاجتماعية المتضادة[5] مما يؤدي إلى التقاء تلك الأمم، وتجنب الخلافات وإراقة الدماء بينها، وفي ذلك يقول ابن باديس: ((إن خدمة الإنسانية في جميع شعوبها والحدب عليها في جميع أوطانها واحترامها في

---

(١) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ص١٢٨.

(٢) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص ٥٦٤.

(٣) رواه أبو داود.

(٤) عمار الطالبي، ابن باديس ... ج٣، ص ٤٨٨.

(٥) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ ـــ١٩٧٠م، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة ١٤٠٠هـــ، نوفمبر ١٩٨٠م، ص٢٠٠.

جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها، هو ما نقصده ونرمي إليه، ونعمل على تربيتنا وتربية من إلينا عليه))[1].

ألا يدل معنى هذا القول على سمو التفكير الحضاري عند ابن باديس؟ لأن عباراته السابقة تؤكد شعوره العميق بما تحس به الشعوب وما تقرره الأديان ؟ ألسنا أولى من غيرنا بأن يكون عندنا هذا الحس الحضاري ؟ ألم نكن أمة لنا امتداد في التاريخ ؟ وكانت المسميات تسمى بأسمائنا ؟ ألسنا أمة لنا دين يحثنا على الإحسان والتسامح والمحبة بين أبناء البشر؟ أم أن ذلك كان زمان الوحي والمعجزة ؟ ألم يستمد ابن باديس مظاهر تفكيره من دينه وتاريخه الذي يحترم الإنسانية جمعاء ويكرمها ؟ ألم يقل القرآن الكريم ــ دين ابن باديس ــ: ((ولقد كرمنا بني آدم))[2]؟ ألا يدل هذا المعنى القرآني على أن الإنسانية جمعاء ــ دون استثناء ــ هي من أصل واحد؟ ومن طبيعة واحدة؟ ألم يستمد ابن باديس رؤيته من هذا الدين حين قال: ((علمنا أنه دين الإنسانية ... فإذا عشت له فإني أعيش للإنسانية خيرها وسعادتها في جميع أجناسها وأوطانها، وفي جميع مظاهر عاطفتها وتفكيرها))[3].

وعلى هذا، يبدو أن ابن باديس، قد ألزم نفسه، على أن يزرع التسامح والمحبة والأخوة بين الناس جميعا من دون تمييز أو استثناء، على أساس، الدين، أو المذهب، أو العرق، وإنما كما يقول، على: ((أساس من العدل والإنصاف والاحترام، مع كل أحد من أي جنس كان ومن أي دين كان، فاعملوا للأخوة

---

(١) الشهاب، ج٣، م١٢، جوان ١٩٣٦م، ص ١٠٧.

(٢) الإسراء، الآية٧٠.

(٣) عمار الطالبي، النزعة الإنسانية والجمالية عند ابن باديس، مجلة الفكر، ص٩٤.

ولكن مع من يعمل للاخوة، فبذلك تكون الاخوة صادقة))[1]، مشيرا في هذا النص إلى مبدأ الصدق في التسامح والأخوة، لأنه كان صادقا فيما يقول وما يدعو إليه.

وهذا هو المنهج الذي سلكه مع الشعب الفرنسي نفسه، ولا أقول الحكومة الفرنسية التي كان يعتبرها استعمارية، حيث أكد: ((إن شعبين متباينين ربطت أوضاع الحياة الجارية بينهما، لا أحسن لهما من أن يتفاهما ويتكارما ويتناصفا ويتآلفا، ومفتاح ذلك أن يتعلم كل منهما لغة صاحبه. هذا ما نقوله نحن الذين نريد الوئام والسلام))[2].

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى رأي ابن باديس في الحضارة الغربية المعاصرة، لتي كان يقف منها موقف الناقد المصحح، في بعض جوانبها ومظاهرها[3]، لأنها كانت من وجهة نظره، تغذي الصراع بين الغرب المسيحي، والشرق الإسلامي، الذي يجب من خلاله إزالة هذه المعاني المرتبطة بالسمو والانحطاط بين الأمم، وإنما يجب أن يرتبط فقط بالموقع الجغرافي الذي تستوطنه تلك الأمم، وهو الصراع الذي أشعلت فتيله الحروب الصليبية من قبل، هي الحروب التي كانت ترى في الدين الإسلامي كعقيدة، أنه مناهض للعقيدة المسيحية وخطر عليها. لعل

---

(١) الشهاب، ج٧، م١٥، أوت ١٩٣٩م، ص٣٤٦.

(٢) محمد الطاهر فضلاء، من أقوال الشيخ الرئيس ...، ص٢٩٥.

(٣) إسماعيل زروخي، موقف ابن باديس من الحضارة الغربية، محاضرة ألقيت في الملتقى الدولي الذي نظم في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، بعنوان:ابن باديس وثقافة السلم، أيام١٦، ١٧، ١٨، أفريل ٢٠٠٠.

اعتراف البابا[1] ـــ مؤخرا واعتذاره للشعوب التي عانت من تلك الحروب، إلا دليل على مصداقية ما كان يراه ابن باديس في ذلك، ودليل أيضا على معاناة شعوب الشرق والغرب من ويلات الحروب الصليبية، وما غرسته من كراهية وحقد بين تلك الشعوب.

لقد كانت تمارس تلك الحروب باسم العقائد السماوية إلا أنها في جوهرها بعيدة كل البعد عن نواميس الأديان ومضامينها، ومع ذلك فإن الكنيسة في تلك المرحلة الحضارية ـــ مرحلة ابن باديس ـــ كانت تقوم بدعاية واسعة من أجل التفرقة بين الشعوب عبر عمليات التنصير أي:على أساس العقيدة، وفي نفس الوقت كانت تشعل لهيب الحقد الديني بين المسلمين كقوم مسالمين مستضعفين[2]، وبين المسيحيين.

وكانت الكنيسة في رأي ابن باديس، انطلاقا من دورها هذا، تقوم بدور دعائي فعال، في تقوية الاستعمار وتوسعه، وهذا مخالف للأصول الحقيقية للملة المسيحية نفسها التي تدعو في جوهرها إلى الأخوة والمحبة، والتعاون والتضامن، والتعاضد، والتسامح.

ورغم ذلك فإن ابن باديس كان يحث المسلمين، على أن من واجبهم أن ينظروا إلى هذا التمايز بين المسيحية الحقيقية، وبين الدعوة التي كانت تقودها الكنيسة باسمها، لأن معرفة المسلمين بهذا التمايز يفرض عليهم أن يكونوا متسامحين مع المسيحيين الحقيقيين وعدم مناهضتهم لهم، وأن يعيشوا معهم وفق ما تقتضيه

---

(١) في الزيارة التاريخية التي قام بها إلى الشرق الأوسط في السنة الماضية.

(٢) عمار طالبي، ابن باديس حياته وآثاره، ج٣، ص ٤٩٣.

تعاليم المسيحية والإسلام معا، اللذان لا يتعارضان في أصولهما المتعلقة بـ"الوحدانية"، والعمل وفق هذا المبدأ هو الذي يجسد المبادىء الإسلامية الحقيقية التي لا تتعارض مع المسيحية، وهذا ما يحرر عقل الإنسان المسلم في الوقت نفسه مما أصبح يطبع كيانه من تعصب، وجمود وركود، واتكال على ما أبدعه الأولون وأنجزوه، وهكذا يجب ــ في رأيه ــ أن نعود إلى ذواتنا ونفيق من سباتنا، ونربط صلتنا بكل من يقاسمنا الوجود في هذا الكون، حتى أنه قال: ((وأما أنا فأقول لكم أحبوا أعداءكم، باركوا لا عنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم))[1].

إن الإنسان المسلم حقيقة متشبع أساسا بثقافة التسامح من طبيعة عقيدته الإسلامية، من ثم يمكنه أن يؤسس ثقافة التسامح في الآخرين، ويساهم في حل تلك المشكلات التي تعاني منها الحضارة الإنسانية المعاصرة، وذلك بصياغة عناصر وأدوات حضارته وتراثه لتتلاءم مع العصر الراهن، ومن ثم يحدث التواصل والاستمرارية مع ذاته، وطموحاته، وتزيل عنه صفة الاغتراب والتوحش المنافي لكل ثقافة، وهذا التوحش، هو الذي حذرنا منه ابن باديس، حين قال: ((أحذر من التوحش فإن التوحش في عصر المدنية محكوم عليه طبيعيا بالتناقض ثم الفناء والاضمحلال والاندثار، كما فنيت جميع الأمم المتباعدة عن التمدن والرقي))[2].

من هذا الموقف ندرك أن ابن باديس كان يميز بين الغرب كاستعمار، قادته الكنيسة في فترة من الفترات باسم الحروب الصليبية، وبين الغرب كعقيدة. ومن ثمة

---

(١).المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢).المصدر السابق، ج٣، ص١٧٩.

وجب على الإنسان العربي المسلم أن يناهض ويناقض غرب الاستعمار، لا غـرب العقيدة، وهذه الدعوة الباديسية تعتبر في رأينا أكبر دعوة دينية تنويرية في عصـره، لأنه رغم ما كان يعيشه من ويلات في ظل الغرب الاستعماري، إلا أنه كان يحتـرم جوهر العقيدة المسيحية.

ولذلك فإن دعوته بوجه عام، هي تلك التي وصفها بنفسـه، قـائلا: ((لا يخشاها النصراني لنصرانيته، ولا اليهودي ليهوديته ولا المجوسي لمجوسيته))، ولكـن هي التي كما يقول يجب والله: ((أن يخشاها الظالم لظلمه والدجال لدجله والخـائن لخيانته))[1].

إضافة إلى ذلك فقد كان ابن باديس يرى أن العمل وفق مبدأ التسامح وإزالة التعصب الديني، هو سمة إسلامية، مخالف لما كانت تدعو إليه المسـيحية الممثلـة في الكنيسة، التي كانت كل هيئاتها تسيء إلى الإسلام، والتي كان يقول بشأنها: ((أمـا الهيئات الدينية النصرانية فإن لكل هيئة منها مجلتها الخاصة ويكاد لا يخلو عدد منها من الكلام عن الإسلام وتصويره بالصورة المنفرة البغيضة المثيرة للأحقاد))[2].

إن هذه الدعوة المسيحية كما يراها ابن باديس، وإن كانت من الهيئات المعبرة عن النصرانية، إلا أنه من واجب المسلمين أن يقابلوا تلك الدعوات الحاقدة بـاللين والتسامح لأنهم كما يقول أمة: ((تعتصم بالحق، وتعتصم بالتواضع عندما نقول أننا شعب خالد ككثير من الشعوب، ولكننا ننصف التاريخ إذا قلنا أننا سبقناها بهدايتنا، وسبقنا هذه الأمم في نشر الحق أيام كانت في ظلمات الجهل، ذلك ما كنا فيه ومـا

---

(١) المصدر نفسه، نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق،ج٤، ص ٣٢١.

سنعود إليه، وإنما علينا أن نعرف تاريخنا ومن عرف تاريخه جدير بأن يتخذ لنفسه منزلة لائقة في هذا الوجود))[1]، وهذا المبدأ هو سمة المسلمين، سواء كانوا جزائريين أم غير جزائريين، وسمة الوطنية عند كل مواطن صالح صادق في إسلامه ووطنيته.

إننا اليوم وإن كنا نهتم بابن باديس كتاريخ فإن ذلك كان من صيحاته التي تحث على الاهتمام بالتاريخ لأنه هو أساس إثبات الكينونة والوجود، وهو الذي تتفاخر به الأمم بعضها عن بعض.

إن ابن باديس كان يحث الإنسان العربي المسلم على التميز بهذه الصفات والخصائص — المشار إليها — والعمل والتمسك بها، لأنها من وجهة نظره، ليست من الأمور الاصطناعية في كيان الإنسان العربي المسلم، وإنما هي صفات طبيعية موجودة في ذاتيته وفي جوهره، ومن ثم فإن العمل بها والسعي إلى الاتصاف بها، ليس من باب التقليد ولا من باب التملق وإنما هي أمور طبيعية، وإذا كانت هذه صفات الإنسان العربي المسلم فهي أيضا من تشريعات دينه الإسلامي، دين الحق والعدالة، والإنسانية، الذي لا يدعو إلى الاستغلال والاضطهاد للشعوب الأخرى ومحوها من الوجود، فقد قال: ((نحن — كمسلمين — لا يضيق صدرنا بأن نرى أهل كل دين يحتفلون بطقوس دينهم ويظهرون تمسكهم بعقيدتهم، ويدعون إليه بكل وجه شريف نزيه بل نود أن يقع التفاهم بين أهل الملل على أصل التدين. ليقع التعاون على نشر، أصول الخير والإحسان التي تتفق عليها جميع الملل وعلى مقاومة الشر والظلم والإلحاد المحرمة عند الجميع))[2]، وذلك عكس ما تقوم به الشعوب

---

(١) المصدر نفسه، ج٣، ص ٣٥٧.

(٢) محمد الطاهر فضلاء، من أقوال الشيخ الرئيس ....، ص٢٩٥.

الغربية الاستعمارية، التي جاء على لسان أحد مواطنيها، وهو "لا فيجري"حين قال في احتفال فرنسا بمرور قرن على احتلال الجزائر، أن: ((عهد الهلال في الجزائر قد غبر، وأن عهد الصليب قد بدأ، وأنه سيستمر إلى الأبد ... وأن علينا أن نجعل أرض الجزائر مهدا لدولة مسيحية مضاءة أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الإنجيل))[1]، وذلك بالرغم من أن الفرنسيين كان قد حثهم "فولتير" في القرن الثامن عشر على ضرورة التسامح إزاء المعتقدات الدينية، وضرورة تغيير أسلوب حياتهم لما كان ينطوي عليه من تزمت وتعصب.

فالمسيحيون الاستعماريون لا يريدون في الحقيقة القضاء على الشعوب والأمم التي يستعمرونها فقط، بل يذهبون إلى أبعد من ذلك. فهم يهدفون إلى القضاء حتى على عقيدتها ويمحون كل أثر لوجودها، وذلك مخالف للعقل وللدين معا، اللذان استخدمهما ابن باديس حتى أصبح العقل هو الحاكم لا المحكوم عليه، والنص الديني خاضع لمنطقه واستراتيجيته.

ومن صور التعاون والتسامح بين المسلمين والمسيحيين ما تضمنه بيان "قرطبة" المنبثق عن الملتقى الإسلامي المسيحي، المنعقد بتاريخ ٢٣ ـــ ٢٨ شعبان ١٣٩٤هـ الموافق ١٠ ـــ ١٥ سبتمبر ١٩٧٤م، الذي دعا إلى مناشدة المسلمين والمسيحيين بأن يعنى كل منهم بنشر عقائده بين أتباعه، والإهابة بالهيئات الدينية الإسلامية والمسيحية، أن ترعى الوسائل الإعلامية والتعليمية والثقافية والفنية، حتى

(١) محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠، ص ١١.

لا يتسرب منها إلى المجموعتين ما يفسد خططها وأهدافها، من تعميق الروح الـديني وتمكينه[١].

ثانيًا: الحضارة

لا نحاول في هذا العنصر التطرق إلى الحضارة من حيث معانيها الاصطلاحية، وضبطها لأن ذلك ليس هدفنا في هذا البحث، وإنما نتعرض فقـط إلى المصـطلح، باعتباره ذا علاقة أساسية بالعناصر التي ترتبط بموضوع بحثنا، والتي يتشكل علـى ضوئها التفاعل والحوار الحضاري بين الأمم، على اعتبار أن الحضارة هـي ذلـك التقدم العقلي والمادي معا، وهي ذات طابع اجتماعي، إنساني[٢]. لأنها تتعلق بتطوير الإنسان لمجموع الشروط المادية والثقافية التي يعيشها، ومن ثم فهـي عبـارة عـن مجموعة الخصائص المرتبطة بحياته الاجتماعية والأخلاقية و السياسية والثقافية[٣].ونحن نعتقد أن من بين المحاولات النظرية التأصيلية الأولى التي تناولت الموضوع بإسـهاب في التراث الفكري العربي الإسلامي، وحاولت ضبط مضمونه الاصطلاحي، هـي محاولة ابن خلدون، التي عرف فيها الحضارة، بقوله، هي: ((تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المترل وأحواله))[٤]، ولذلك كانت هذه المظاهر الحضارية تنتقل من أمة

---

(١). الأصالة، العدد ٢٣، ١٩٧٥م، تصدر عن وزارة الشؤون الدينية بالجزائر، ص٢٤٢.

(٢). جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٤٧٧.

(3). Encyclopedie Klio larousse Multimedia

(٤). ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائـر، ١٩٨٤م، ج١، ص٢٢٣.

إلى أخرى، تقوم بتقليدها فيها، وهذا، كما يؤكد ابن خلدون، ما وقع للعرب عند احتكاكهم بالأمم السابقة، كالفرس والروم، وما وقع لكثير من الأمم الأخرى في صيرورتها التاريخية، ومن هنا يصعب علينا من الناحية الاصطلاحية الفصل بين مصطلح الحضارة،وباقي المصطلحات الأخرى، المشابهة لها، كالنهضة والتقدم والتطور، أما إذا حاولنا القيام بذلك، فإنها ستواجهنا صعوبة أكثر تعقيدا مما هو عليه المصطلح الآن، إلا أن المظهر الذي تشترك فيه هذه المصطلحات كلها ويجسدها، هي ارتباطها بالإنسان، ومن ثم كانت الحضارة لا تخرج عن "الإنسان" ومعارفه وعلومه.

إن الحضارة بهذه المظاهر التي سنبينها ـــ فيما بعد ـــ كما رصدها ابن باديس، وكما تجلت له في كثير من المظاهر والمجالات:الدينية والأخلاقية والعلمية، ما هي إلا تجسيدا لمصلحة إنسانية مشتركة، رغم الفوارق الموجودة بينها، وكانت البشرية على ضوء هذه المصلحة مطالبة بالتخلي عن صراعاتها وخلافاتها، وعن أنانيتها، وتعمل في وحدة واحدة تتعاون فيها من أجل هدفها المشترك، وكلما استطاعت تحقيق ذلك، اقتربت من نطاق الكمال الإنساني.

١ ـ دور الدين في البناء الحضاري

لقد أكد الإسلام على أن هناك تنوع وتعدد في الأمم والشعوب، وكذلك في الأديان والاعتقادات، ولكن ذلك لا يعني تنافرا وصراعا، وإنما يعني تكاملا وتعاونا بينها، لأن من قدرته تعالى خلق البشر مختلفون ومتنوعون، حيث جاء في قوله تعالى: ((ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين، إلا من رحم ربك،

ولذلك خلقهم))[١]، ورغم ذلك فإنهم متوحدون، ويقرون بمبدأ التوحيد الذي يكتنفهم، وفي ذلك كان ابن باديس يرى أن أي بناء حضاري لايمكن أن يستحق هذا الاسم المتميز إلا إذا كان مبني على بعد ديني صحيح، يتغير فيه مفهوم الدين السائد، الذي أصبح لا يعبر عن معاني ومفاهيم الدين الأساسية، ومن ثم ضرورة العودة إلى الدين السلفي الصحيح الخالي من كل الانحرافات والشوائب، التي ألصقتها به الطرق الصوفية وشوهت أصوله بافتاءاتها وآرائها المتحيزة للاستعمار، وبنشرها للخرافات والدروشة لجلب العامة إلى صفها.وقد كانت الطرق الصوفية عند ابن باديس، تعني جماعات الربط، والزوايا الصوفية، فكان يحاربها، اعتمادا على المنهج القرآني، الذي يؤكد مجادلتهم بالتي هي أحسن، لقوله تعالى: ((ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن))[٢].فالوعظ والإرشاد أسلوب من أساليب الدعوة الإسلامية، وركن عظيم من أركان الإسلام، ووسيلة حضارية أحسن ابن باديس اختيارها[٣] في عمله الإصلاحي.

كما تصدى ابن باديس لمحاربة أصحاب العقليات المتحجرة الذين يتأولون بعض آيات القرآن، وأصول الدين، وتكييف ذلك لتوجهاتهم ومتطلباتهم، ومن ثم كان سعي ابن باديس يتركز في تنقية العقيدة الإسلامية في الجزائر من كل تلك الشوائب

---

(١). هود، الآية ١١٨، ١١٩.

(٢). النحل، الآية ١٢٥.

(٣). محمد زرمان، من معالم التغيير الحضاري عند ابن باديس، الموافقات، مجلة علمية محكمة، تصدر عن المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، العدد٦، ١٤١٨هـ، (١٩٩٧ — ١٩٩٨م)، ص٤٥٤، ٤٥٦.

والانحرافات التي لحقت بها، لأنه كان يرى في الحقيقة الدينية إصلاحا اجتماعيا يعبر عن توجهات الإنسانية جمعاء.وفي هذا الصدد يقول ابن باديس: ((إن الإسلام الذي ندين به (...) هو دين جامع لكل ما يحتاج إليه البشر أفرادا وجماعات لصلاح حالهم ومآلهم، فهو دين لتنوير العقول وتزكية النفوس وتصحيح العقائد وتقويم الأعمال. فيكمل الإنسانية وينظم الإجماع ويشيد العمران ويقيم ميزان العدل وينشر الإحسان))[1]، فالمسلمون في رأيه، هم أفضل الأمم بالإسلام الذي يدعوهم إلى: ((التمسك بأخلاق الإسلام وآداب الإسلام وإحسان الإسلام. إذ في ذلك سعادتهم وسعادة البشرية كلها معهم))[2]، وبهذه السمة الأخلاقية والحضارية يتحدد بعد الدين الأخلاقي، لأن: ((الظاهرة الدينية عند ابن باديس ترتبط بالحياة الاجتماعية، بل وأن الإصلاح عنده لابد وأن ينطلق من هذه النقطة، إذ أن إصلاح الروح يؤول بالضرورة إلى إصلاح هيكلها))[3].

إن الدين الإسلامي بنصوصه ومكوناته ومحاوره، وضوابطه الصارمة، وتركيباته العضوية والوظيفية، من وجهة نظرِ ابن باديس، قادر على حمل لواء الحضارة الإنسانية وتطويرها، لأنه حقق قبل اليوم ازدهارا حضاريا شمل كل الإنسانية، عندما كان المسلمون محافظون على الدين، وعاملون بأحكامه ونصوصه، لأن الدين كما عبر عنه، ابن باديس، هو: ((عقد اجتماعي عام فيه جميع ما يحتاج

---

(١) عمار الطالبي، ابن باديس ...، ج٣، ص ٣٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ج٣، ص ٣٧٩.

(٣) حمودة سعيدي، مكانة الأفكار في الفلسفة الاجتماعية عند مالك بن نبي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر (مخطوط) ص٦٣.

إليه الإنسان في جميع نواحي الحياة، لسعادته ورقيه، وقد دلت تجارب الحياة كثيرا من علماء الأمم المتمدنة، على أن لا نجاة للعالم مما هو فيه إلا بإصلاح عام، على مبادىء الإسلام (...) فالمسلم الفقيه في الإسلام غني به عن كل مذهب من مذاهب الحياة))[1].

ولذلك فإن أقرب الوسائل وأفيدها وأنجعها للأمة الإسلامية على وجه العموم، والجزائرية، على وجه الخصوص، حسب، ابن باديس، لبناء الحضارة، والتطلع إليها، هو: ((دينها الذي اطمأنت له قلوبها وانقادت له نفوسها وذلك هو الإسلام الذي بني على تحرير العقول وإنارتها، وتزكية النفوس وترقيتها، وتقويم الأعمال وتنظيمها))[2].وبهذه الرؤية استطاع ابن باديس أن يحدث عملية إخصاب بين النص الشرعي والواقع المعيش، واكتشاف إجابات جديدة للتحديات المعاصرة[3].

فالدين في ذاته ــ في رأي ابن باديس ــ هو تعبير عن الحضارة، بما أنه يؤدي إلى تركيب وصياغة مجموعة من القيم الاجتماعية التي تشكل بعدا اجتماعيا وأخلاقيا للحياة الإنسانية.وهكذا يتحقق البعد الحضاري للدين، لأن الدين عندما يكون في مرحلة نموه وتطوره الصحيح يولد الفضائل الإنسانية، التي تنبذ الفردية والأنانية، وهي القيم التي تكون هدف الحضارة الصحيحة ذاتها، ذلك أنه عندما يتدخل "المركب الديني" فإنه يبث في العناصر المؤدية إلى البناء الحضاري الحيوية والنشاط والحركة، وبها يخرج الإنسان من حالة الطبيعة ويندفع بطاقة حيوية بعد أن

---

(١) محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس...، ص١٦٤، ١٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥١.

(٣) محمد زرمان، من معالم التغيير الحضاري عند ابن باديس، ص٤٦٢.

تكون الفكرة الدينية قد ضبطت غرائزه الفطرية والحيوية الحيوانية الكامنة في طبيعته وأخضعتها لقانون أخلاقي سام، ودقيق للفرد والمجتمع، وهنا تصمت "الغريزة" ويخضع الكل لقانون (الروح) الذي يولد النهضة والتقدم والحضارة[1]، وهذا إذا كان واضحا على مستوى الحضارة التي نشأت في ظل الإسلام، فإنها أيضا هي نفسها التي ولدت الحضارة الغربية، ومن هنا وجب تغيير الأخلاق السائدة وتفكيكها، لبلوغ الأخلاق الحضارية الجديدة، والتغيير في الأخلاق ممكن، لأنه كما يقول الغزالي: ((لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير، لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "حسنوا أخلاقكم" وكيف ينكر هذا في حق الآدمي، وتغيير خلق البهيمة ممكن))[2].

وعموما، فمن مظاهر الدين الحضارية، ووظائفه الأساسية، توليده لأنماط من العلاقات الاجتماعية والأخلاقية المتميزة، وهو ما يتسم به الدين الإسلامي، الذي تهدف مبادىءه إلى الازدهار الاجتماعي والأخلاقي للمجتمعات. وقد جسد الدين الإسلامي هذا الازدهار، خلال انتشاره في كثير من أصقاع العالم، ولازالت معالمه إلى اليوم دالة عليه في أكثر من مكان، ولم ينتشر الإسلام، بالقوة، والقهر، ولا بالتبشير ـ كما يزعم البعض ـ وإنما: ((انتشر ووطد دعائمه في أنحاء عديدة من إفريقيا السوداء وجنوب شرق آسيا، لا بالسيف والقهر، ولاحتى بالتبشير والدعوة،

---

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط٢، ١٩٨١م، ص٤١٤.

(٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، ج٣، ص١٨٠

وإنما بفضل سماحة خلق التجار المسلمين الوافدين إلى تلك المناطق للتجارة، وأمانتهم ورفقهم ودماثة طبعهم ووقارهم، مما دفع الناس إلى الإقبال على سؤالهم عن تعاليم دينهم، ثم اعتناق هذا الدين الذي كان له الفضل الأكبر في غرس هذه الفضائل))[1].

تلك الفضائل التي تحقق الخير البشري، والمدنية الحقة في هذا الوجود، إذ جاء في الأثر: ((لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه))[2] أليس المراد من هذا الحديث هو دعوة إلى الحضارة عينها التي ينشدها كل إنسان، ويسعى للوصول إليها، في هذا الوجود؟ ألم تكن تلك هي التعاليم الإسلامية التي بشربها، ودعا إليها رسول البشرية عليه الصلاة والسلام؟.

كذلك فمن مظاهر الدين الإسلامي، تعاليمه الأخلاقية، فهو حين يدعو معتنقيه بالتميز عن غيرهم فإن ذلك يكون على أساس أخلاقي لا غير، إذ جاء في قوله تعالى: ((كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر))[3]، فالأخلاق الدينية التوحيدية، تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان، بقدر ما تهدف إلى رعاية مصالح الآخرين، أي أن هناك تداخل هام ومعقد بين روح الدين الأخلاقية، وروح الحضارة.

إنه لكي يؤدي الدين دوره الحضاري، ويكون له بعدا إنسانيا، ينبغي أن يبتعد الفرد عن كل تعصب، ومنافاة للآخر، لأن ذلك يضر بالآخر وبدينه، كما يضر

---

(١) حسين أحمد أمين، سماحة الإسلام، العربي، العدد ٤٥٩، فبراير ١٩٩٧م، ص ٤٤.

(٢) رواه البخاري.

(٣) آل عمران، ١١٠.

بالفرد ذاته، ويبتعد به عن الحضارة وعن قيمها، ولعل ذلك مـا تحـاول الحضـارة الأوربية في بعض جوانبها حمله، وذلك ما أكدته "هونكه" حين قالت: ((إن موقـف أوربا من العرب منذ نزول الوحي المحمدي موقف عدائي بعيد كـل البعـد عـن الإنصاف والعدالة، والتاريخ وقتذاك كان يملي ويصنع، والمملي لم يكن الضمير بـل التعصب الأعمى. إن مثل هذا الوضع كان مفهوما في عصر كان فيه الشعور السائد هو إغماط حق كل فرد يخالف الأوربيين عقائديا، ومما يؤسف له حقا أن هذه النظرة القديمة التي كان مبعثها الظن في أن الاعتراف للعربي بالفضل خطر يهـدد العقيـدة المسيحية))[1]، كما آن لنا في هذا الصدد أن نقول إذا كان هذا أيضا هو مظهـر ـ بعض المسلمين ـ فإنه يكون خطرا عليهم وعلى الإسلام، لذلك يجب أن يعتمـدوا على عناصر الدين الحقة التي ترفض هذه المظاهر كلها، لأن تاريخ اضطهاد الأديان لا يوحي لنا عبر الأزمنة والعصور، بأن تلك الاضطهادات استطاعت أن تقضي على دين من تلك الأديان.

٢ ـ العلم ودوره في البناء الحضاري.

يرى ابن باديس أنه لا قيام لأية حضارة إلا بالعلم، سواء كان ديني أو دنيوي، فهو القاعدة الأساسية لكل إصلاح للإنسان، فالإنسان عنده يكون بـالعلم أهـلا للكمال الإنساني[2]، فهو المبدأ الأمثل والأنسب لتوحيد البشرية من أي مـذهب أو مبدأ آخر، لذلك حثنا الدين الإسلامي على تمثله والسعي من أجله، بكل الطـرق

(١) زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ص، ب، ج.

(٢) منى أبو زيد، المنهج الإصلاحي عند الإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الجمعيـة الفلسـفية المصرية، مصر، العدد ٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، ص٢٠٤.

والوسائل المؤدية إليه، سواء عن طريق التفكير والتأمل، أو عن طريق التجربة والملاحظة والمشاهدة، وليس ذلك لأمة الإسلام فحسب، بل لكل الأمم، إذ جاء في قوله تعالى: ((قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون))(١).

ومن هذا المبدأ، يقول ابن باديس: ((نحن معشر المسلمين نؤمن إيمانا دينيا بأن العلم حق مشاع لجميع البشر، وأن التعلم من حق كل إنسان، من قول ربنا:"علم الإنسان ما لم يعلم" (...) كما نؤمن بأن اللغات البشرية كلها محترمة وأنها من آيات الله، من قول ربنا: "ومن آياته اختلاف ألسنتكم"))(٢)، ومن ثمة فلا حدود، ولا حواجز، ولا فواصل في العلم، إذ فيه تتوحد الروح البشرية وتتضامن، وتاريخ الإسلام يبرز لنا أنه لم يعاد أية لغة من اللغات ولا احتكر العلم ووسائله، ولا عارض أحدا في طلبه، ولذلك كما يقول ابن باديس: ((كانت ممالكنا الإسلامية ومازالت تتعاون مع جميع الأمم في نشر العلم فتبذل العلم لكل راغب وتطلبه من كل واجد، وقد عاش أحبار الأمم ورهبانها وعلماؤها يعلمون أممهم ما يشاؤون من ألسنتهم وعلومهم تحت ظل الممالك الإسلامية ولا يلقون إلا التعظيم والاحترام الذي يستحقه المعلم في نظر الإسلام))(٣) ولذا فإن على البشرية جمعاء مهما كان دينها وجنسها ووطنها أن تتعاون على التحصيل العلمي في البناء الحضاري، وكان ابن باديس يحثنا أنه لكي نلتحق بأوربا وحضارتها لابد علينا أن نبدأ من حيث انتهت، أي بالاعتماد على المعرفة التي أوصلتها إلى ما هي عليه اليوم وهي "العلم".

---

(١) الزمر، الآية ٩.

(٢) محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس... ص٢٣٣.

(٣) المصدر نفسه، ص٢٣٣، ٢٣٤.

ومن هذا المنطلق فإن الحضارة في بعدها الفكري لم تعد تقتصر على مجتمع معين، وإنما أصبحت من اهتمامات وأولويات كل البشر حيثما كانوا، وحيثما وجدوا، وأن هذا المستوى من التعاون الحضاري لا يعني تعاونا في الأشياء التي تلي منتجات الحضارة، وإنما يعني التعاون في الأفكار التي تؤسسها، أو بعبارة أخرى في فاعلية الأفكار كأداة وكمنهج عملي، تحدد أهدافها ووظائفها وغاياتها، وصالحة لأن تحقق تلك الغاية التي بنيت على أساسها، وليست تلك الأفكار المجردة من الفاعلية، وهذا يتطلب ضمنيا تعاونا أخلاقيا. على هذا المستوى فإن عظمة أية أمة، لا يمكن أن تجد لوجودها مكانا إلا إذا كانت لها أفكار تتبناها وتدافع عنها، وتستطيع أن تعطيها هبة بين الأمم.

فالعلم وحده هو الذي يؤدي إلى التفاضل بين الأمم بعضها عن بعض، وكان بناء على ذلك ابن باديس يحث الشباب الجزائري على الأخذ بالعلم بأي لسان كان وعن أي شخص وجد، لأن الأمم عرفت في تاريخها الطويل، أنها: ((لا تنهض إلا على صوت علمائها، فهو الذي يحل الأفكار من عقلها. ويزيل عن الأبصار غشاوتها، ويبعث الهمم من مراقدها، ويدفع بالأمم إلى التقدم في جميع نواحي الحياة))[1] ولذلك، كما قال: ((فأرجوكم أيها الشبان الحازمون أن تأخذوا العلم بأي لسان كان وعن أي شخص وجدتموه وأن تطبعوه بطابعنا، لننتفع به الانتفاع المطلوب، كما أخذه الأوربيون من أجدادنا وطبعوه بطابعهم النصراني وانتفعوا به، وهم إذا أنكر بعضهم اليوم فضلنا عليهم فذلك شأنهم، أما نحن فلا ننكر فضل من

(١). المصدر نفسه، ص ١٦٣.

أسدى إلينا الخير الخالص، ونعترف له بالجميل الذي لا يراد به سوى الجميـــل))[1].
وقد أكد حقيقة هذا التأثر كثير من علماء الغرب أنفســـهم، إذ يقـــول غوســـتاف لوبون: ((أن أوربا مدينة للعرب بحضارتها، والحق أن تأثير العرب في الغرب ليس أقل منه أهمية في الشرق(...) وترى تأثيرهم العلمي والأدبي والخلقي فيه عظيما))[2].

ومن هنا يعترف ابن باديس بهذا التأثير المتبادل بين الحضارات، ويتخذ موقفـــا توفيقيا بين الاستفادة من الحضارة الغربية وبين الحفاظ على حضارة الأمة ومقوماتها الشخصية[3]، وفي هذه المسألة لا يخرج ابن باديس عما كان يدعو إليه كـــثير مـــن المفكرين العرب المسلمين في بداية عصر النهضة أمثال خير الدين التونسي، وجمـــال الدين الأفغاني، ومحمد عبده من ذوي النزعة التوفيقية، الذين يعتـــبرون أن النقـــل الكلي للحضارة الغربية أي التغريب أمر مستحيل، ولا يجلب للأمـــة إلا المشـــاكل والاضطرابات.

فقد كان خير الدين التونسي يحث المسلمين على الأخذ بالحضـــارة الغربيـــة للحاق بركبها، وكان ذلك من أهم أهداف تأليف كتابه: "أقوم المسالك في معرفـــة أحوال الممالك"، حيث قال أن: ((الباعث من ذلك هو تحذير ذوي الغفـــلات مـــن عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقـــة لشـــرعنا

---

(١). عمار طالبي، ابن باديس ... ج٤، ص ٣٤٠.

(٢). غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص ٥٦٤.

(٣). عبد الكريم بوصفصاف، موقف ابن باديس من الاستعمار الفرنسي في الجزائـــر (١٩٢٥ ـــ ١٩٣٩) مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قســـنطينة، الجزائـــر، العـــدد ١٢، ١٩٩٩م، ص١٢٣.

بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر وتآلفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر، حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئا منهم وهذا على إطلاقه خطأ محض))[1]، أي أنه هنا يرى ضرورة التوفيق بين الأخذ عن الغير، وبين مقتضيات خصوصيتنا الإسلامية.

وبهذه الرؤية كان ابن باديس وغيره من رواد النهضة العربية الإسلامية واضحا في موقفه من الحضارة الغربية ومن علومها منذ أكثر من نصف قرن، ووجد بذلك معادلة فكرية ناضجة في بنيانها وأهدافها، تلمس من خلالها الحلول التي يمكن أن تجد حلا للإشكالية التي كثيرا ما دارت حولها جدالات في الفكر العربي الإسلامي والمتمثلة فيما يلي: كيف يمكن لنا النهوض بمجتمعاتنا، هل بالرجوع إلى أصالتنا وتراثنا ورفض كل ما وصلت إليه الأمم الأخرى؟ أم يكون ذلك بالاعتماد على الأمم والشعوب الأخرى، بما وصلت إليه، وما يمكن أن تقدمه لنا؟ لم يجب أن نميز في ذلك الاعتماد بين ما يوافقنا وما لا يوافقنا؟ بين ما يخدم مجتمعاتنا وما لا يخدمها؟ وهل بالضرورة ما يخدم المجتمعات الأخرى يخدمنا؟.

إن الحل الذي وجده ابن باديس والذي كان فيه واضحا، هو إدراكه المستوى الحضاري الذي توجد عليه مجتمعاتنا، والمستوى الذي توجد عليها المجتمعات الأخرى، وأدرك الهوة بينهما، لذلك رأى أنه من فائدتنا وفائدة مجتمعاتنا، أن نعتمد على حضارة الآخر، وأن نأخذ ما يوافق وأصالتنا وثقافتنا، ولعل هذه

---

(1)- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، طبعة تونس، ط٢، ١٩٧٢م، ج١، ص٩٠.

الوجهة أيضا كانت هاجس أغلب المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، الذين حاولوا بكل الطرق إيجاد مسوغات للتوفيق بين الاقتباس من الحضارة الغربية، والواقع المتميز للأمة العربية الإسلامية. وابن باديس وإن كان يلح على أخذ المقتبسات العلمية والحضارية مهما كان مصدرها، فإنه ينطلق من المبدأ الإسلامي الذي لا يرى فيه تناقضا بين الدين والعلم، إذ لو كان هناك تعارضا بينهما كما يرى، لما دخلت إلينا العلوم الحديثة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على أيدي رجال الدين المصلحين أمثال محمد عبده[1]، كما أن الإسلام ذاته: ((يمجد العقل ويدعو إلى بناء الحياة كلها على التفكير))[2]، ولا يعادي أي علم من العلوم، فهو يعظم العلم، ويحيي العلم ويدعو إلى احترام حامليه، وآياته الدالة على هذا كثيرة – لا يتسع المجال هنا لذكرها – ومن ثم كان ابن باديس يقول لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم، فإن العلماء من الأمة بمثابة القلب إذا صلح، صلح الجسد كله، فالعلوم: ((كلها أثمرتها العقول لخدمة الإنسانية ودعا إليها القرآن بالآيات الصريحة وخدم علماء الإسلام بالتحسين والاستنباط ما عرف منها في عهد مدنيته الشرقية والغربية حتى اعترف بأستاذيتهم علماء أوروبا اليوم))[3]، فيجب على العرب المسلمين اليوم، التحرر من هذه العقد التي كونتها فيهم الحضارة المعاصرة، وينطلقوا في بناء حضارتهم الجديدة انطلاقا من المفهوم الإسلامي السليم للحضارة

---

(1) السيد محمد عشماوي، الموقف من الغرب الأوروبي من خلال كتابات الإمام عبد الحميد بن باديس، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد ١، السنة الأولى، يونيو ١٩٩٢م، ص ١٢٣

(2) عمار طالبي، ابن باديس ....، ج٢، ص ١٠.

(3) المصدر السابق، ج٣، ص١٧٧ – ١٧٨.

وللإنسانية، لمواصلة رسالتهم الخالدة في التاريخ، لأن: ((الكمال الإنساني متوقف على قوة العلم، وقوة الإرادة وقوة العمل، فهي أساس الخلق الكريم والسلوك الحميد))[1].

وهذا الموقف من ابن باديس لا يعني أنه موقف تمويهي متناقض كما يزعم ناصيف نصار[2] وإنما هو يعبر عن موقف واضح كان هو وجهة آرائه في كثير من المسائل التي عاصرها ولاسيما مسألة الاقتباس الحضاري وإلغاء الخلافة الإسلامية، وكذلك فإن إشادته بالدور الحضاري الذي لعبه المسلمون كان يعبر بالفعل على أنهم كانوا سادة العالم عندما اعتمدوا على العلم وعلى التفكير العقلي ورفعوا من شأنهما، وأخذوا بأسباب التمدن والعمران سواء الذي وصلوا إليه، أو وصلت إليه الشعوب الأخرى قبلهم، إذ أنهم لم يصلوا إلى ما وصلوا إليه من مدنية وحضارة وتقدم إلا بالعلوم والصنائع[3]، لذلك كان يرى دائما أن: ((السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك للأسباب))[4]. ولا يعود إلى مكونات فطرية في الأجناس البشرية، ومن ثم يجب على العرب المسلمين أن يبددوا كل الأوهام التي تقف حاجزا أمام تقدمهم العلمي والصناعي، الذي هو الأساس المتين لكل قاعدة حضارية، ومن ثم كان يقول كن ابن وقتك، تسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب

---

(١) أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، ص١٢٦.

(٢) ناصيف نصار، تصورات الأمة معاصرة، دار أمواج، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م، ص ١٠٣.

(٣) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام...، ص ٣٤٨.

(٤) عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس، دار الكتاب الجزائري، الجزائر، ١٩٦٤م، ص٧٨

الحياة وطرق المعاشرة والتعامل، و: ((كن عصريا في فكرك وفي عملك وفي تجارتك وفي صناعتك، وفي فلاحتك وفي تمدنك وفي رقيك))[١].

وعلى ضوء ما سبق فإن ابن باديس وإن كان يدعو إلى تمثل الحضارة الغربية، فإنه لم يدع إلى أخذها بنمطها الغربي كما هي بجميع مظاهرها وصورها، بل لقد كان يؤكد على ضرورة أخذ الجانب المادي منها، بينما الجانب الروحي المعنوي والأخلاقي فإن المجتمع العربي الإسلامي له من القيم التي جاءت بها شريعته الإسلامية ما يمكن اغناؤه على كل قيم أخرى مستمدة من حضارات أخرى، والأخلاق الإسلامية لم تلغ كما هو معروف خصوصية المجتمعات التي وصلتها والمتمثلة في عاداتها وتقاليدها[٢] التي كانت تشكل هويتها، واستمرارية وجودها، ولذلك فإن كل من يتمسك بالشريعة الإسلامية يستغني عن كل قيم آتية من حضارات أخرى، وأن الحضارة الإسلامية ذاتها فريدة بين الحضارات الأخرى خصوصا في نزعتها الإنسانية غير العرقية[٣].

ويبدو أن ما وصلت إليه الحضارة الأوروبية في عهد ابن باديس كان يوحي بوصولها إلى مرحلة الكهولة، لذلك وجب علينا أن ننظر إليها بعيون فاحصة لأن دورها التاريخي التمثيلي كما يقول بوالصفصاف انتهى[٤]، ومن ثمة لا يمكن قيام

---

(١) عبد الحميد بن باديس، الشهاب، العدد ٤٩، أوت، ١٩٢٦م.

(٢) ناصيف نصار، المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) محمد عمارة، العرب والتحدي، ص٢٦٥.

(٤) بوالصفصاف عبد الكريم، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية، ص ٨٦

حركة جديدة بعد الآن إلا من الشرق، ولكن أي شرق؟ إذا كان المقصود به العــالم العربي الإسلامي فإن ذلك لم يحدث، أما إذا كان المقصود به ما عدى أوربا فإنه قد يصدق على كثير من الدول غير الأوروبية، وعموما فإن دعوة ابن باديس إلى الأخذ بالعلم والمعرفة لبناء حضارة ذاتية هي التي جعلته كما يقول فهمي جدعان [1] خــير من مثل الدعوة التي تدعو إلى النهضة والتقدم من خلال الاعتمــاد علــى العلــم والتربية الأخلاقية.

٣ ـ الحضارة ونشأة الاستعمار

يربط ابن باديس، نشوء الاستعمار بالحضارة، ولذلك لم يكن عنده الاستعمار مجرد ظاهرة سياسية عابرة، بل إنه ظاهرة حضارية ترتبط بمراحل التطور الإنســاني، ومظاهره، سواء كانت أخلاقية، أو سياسية، أو فكرية، أو علمية، أو اقتصــادية، وقد يكون هذا الشعور والربط نابعا من الظروف الخاصة التي عايشه، تحــت نــير الاستعمار الفرنسي، ولذلك يرى فيه ابن باديس أنه كان شرا ونقمة على البشرية، لأنه يسلبها من كل مظاهرها الإنسانية، وهذا الموقف من ابن باديس كان نابعا مــن الظروف التي عاشها وعاصرها في مجتمعه، والمعاناة التي لحقت به، فمواقفه كانــت مناهضة للاستعمار بشكل عام، والفرنسي بوجه خاص، لأنه كما قال، فإن مــن: ((جنايات الاستعمار الأوروبي على البشرية أنه قلب حقائق التاريخ على الناس فقد صور الأمم التي ابتليت به وأصيبت بشره من الهمجية والوحشية والتأخر والانحطاط

---

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام...، ص ٤٥٣

لا أبشع منها ذلك ليبلور استيلاءه عليها))[1]، من خلال سيطرته على عواطفها وهواجسها، بكلمته الاستعمارية نفسها، لأنه يحاول تجميد كل القوى التي تحاول التخلص منه.

وهكذا فإن ابن باديس يعتبر الاستعمار، من السمات الأساسية للحضارة الغربية، طالما أنها هي التي أوجدته في كثير من بقاع الأرض، على اعتبار أن الاستعمار يبرر وجوده في المناطق التي احتلها وسيطر عليها، بكونها تضم شعوبا وجماعات متخلفة، بينما يعتبر شعوبه هي شعوب متقدمة ومتحضرة، و بناء على ذلك فإن لسان حال الاستعمار، يقرر أنه من واجب الإنسان الغربي الذي يحمل تلك المظاهر الحضارية أن يهيمن ويسيطر ويستغل تلك الشعوب، زاعما أنه يطورها ويرتقي بها إلى المستوى الحضاري الذي وصلت إليه الشعوب الأوربية نفسها ــ وهو أمر لم يتحقق ــ.

من هذا التمايز الحضاري الفعلي، وتفوق الإنسان الغربي، انطلق الاستعمار في احتواء الشعوب المتخلفة، وهو ما تفطن إليه ابن باديس، و اعتبر أن الشعارات التي حملتها الحضارة الغربية ــ وخاصة فيما حملته الثورة الفرنسية من مظاهر العدل والحرية والمساواةــ ما هي إلا قيم زائفة لأنها وإن كانت قد عمرت الأرض وطورت من الوسائل الحياتية إلا أنها عذبت الإنسان وأفسدت طبيعته البشرية بما خلقته فيه من سلوكات غير سوية، وهددت وجوده بالفتن والحروب التي سيطرت فيها شعوب وأمم على أمم أخرى واستغلت كيانها ووجودها الطبيعي. إن مضمون هذه الفكرة، لم يشر إليها ابن باديس فحسب، بل لقد أشار إليها أيضا بناة النهضة الأوروبية

---

(١) عمار الطالبي، ابن باديس ...ج٤، ص ٣٣.

الحديثة أنفسهم، أمثال روسو الذي يعتبر أن المرحلة الطبيعية التي مرت بها الإنسانية هي مرحلة خيرة، وأن المرحلة المدنية أو السياسية هي التي أفسدت تلك الخيرية الكامنة في طبيعة الإنسان، ولعل هذا ما قصده ابن باديس عندما تحدث عن الإنسان الأوربي الذي يدعي التقدم والحرية، حيث قال: ((وما أعداؤك إلا الذين وقفوا لك في طريق الحياة والتقدم، فقد عرفتهم وعرفوك فسدوا عليك أبواب الرزق والعلم، وسلبوك الحرية والثروة واستغلوك كما تستغل الحيوانات العجماء، بل أشد وأشر))[1].

وهكذا كان ابن باديس لا يميز بين شعب أوروبي وآخر في تلك المظاهر الاستعمارية، فهو ينظر على سبيل المثال للاستعمار الألماني بنفس النظرة التي ينظر بها إلى الاستعمار الفرنسي، فقد قال عندما أسس الألمان في الثلاثينات من القرن العشرين إذاعة إلى الشعب الجزائري تتعاطف معه وتبين له نواقص الاستعمار الفرنسي أن ذلك ما هو إلا صراع استعماري بين ألمانيا وفرنسا من أجل استعمارنا، وفي ذلك قال عن تلك الحرب الأثيرية أنها تمثل حقد الاستعمار: ((بعضه على بعض، ورغبة بعضه في إثارة مستعبدي بعضه عليه واستمالتهم إلى نفسه لأن تلك الأمم المستضعفة هي مادة حياته وأساس قوته فهو يتقاتل من أجلها تنافسا عليها لا رحمة بها وإن تظاهر بالعطف والشفقة))[2].

---

(١) المصدر السابق، ج٣، ص ٣٥٧.

(٢) عبد الحميد بن باديس، نحن بين راديو باري وراديو الجزائر يستشهد بنا كل على الآخر، البصائر، العدد ١٦٥ في ٢٢ ربيع الأول ١٣٥٨هـ ـ مايو ١٩٣٩م، أو مازن صلاح حامد مطبقاني، ج العلماء، ص٢٣٥.

من هذا المنطلق، فإن الحضارة الغربية، حسب ابن باديس، وحسب كثير من مفكري النهضة العربية الحديثة، لم تقم إلا على استغلال واضطهاد الشعوب الـتي استعمرها، وفي ذلك يشير جمال الدين الأفغاني إلى أننا لو جمعنا كل ما اشتملت عليه الحضارة الغربية من مكتسبات علمية وما في مدنيتها من خير وضاعفناه مضـاعفة، ووضعناه في كفة ميزان، ووضعنا في الأخرى الحروب وويلاتها، فلاشـك أن كفـة المكتسبات العلمية والمدنية والشرف هي التي تنحط وتغور، وكفة الحروب وويلاتها هي التي تعلو وتفور، فالرقي على ذلك النحو في تلك النتيجة إن هو إلا جهل محض وهمجية صرفه وغاية التوحش[1]، وكذلك يقول محمد عبده في وصـفه للحضـارة الغربية: ((أن هذه الصور الظاهرة التي يظنوها تمدنا، كسحابة حشيت بالصـواعق يتوهم الغافل من بريقها ولمعانها أنها تأتي بوابل ينعش البقل ويحي الموات، ولكـن إذا حل الأجل أمطرت ما يذهب بالحياة ويبدد الأجسام))[2].

وعلى هذا فإن ما يقوم به الإنسان في الحضارة الغربية لا يعد حضـارة لأنـه يعتقد بأنه إنسان متميز عن بقية البشر[3] وهو شعب أرقى مـن كـل الشـعوب، وهذه دعوة تتعارض مع المكونات الطبيعية للإنسان، لأن الحضارات الإنسانية كما بينها التاريخ وأثبتتها آثاره أنها ليست حكرا على شعب معين من الشعوب ولا على

---

(١) محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، دار الحقيقة للطباعة والنشـر، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨٠م، ص ١٣٩، ١٤٠.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م، ص٤١.

(٣) السيد محمد عشماوي، المرجع السابق، ص ١٢٢.

جنس من الأجناس، فالحضارة الإنسانية هي دورات متداولة بين الشعوب تنتقل من جنس بشري إلى جنس آخر وفق صيرورة الوجود الإنساني، ووفق قانون التطـور الذي تخضع له الأحداث التاريخية.

ورغم تلك المظاهر التي حملتها الحضارة الغربية إلا أن ابن باديس يؤكد أنـه ينبغي أن نفرق في كل الأمم بين الروح الإنسانية والروح الاستعمارية، والغـرب نفسه في نفسية أهله هذين الجانبين معا، فقال:((إننا نفرق جيدا بين الروح الإنسانية والروح الاستعمارية في كل أمة، فنحن بقدر ما نكره هذه ونقاومها، ونوالي تلـك ونؤيدها، لأننا نتيقن كل اليقين أن كل بلاء العالم هو من هذه وكل خـير يرجـى للبشرية إنما يكون يوم تسود تلك، فلتسقط الروح الاستعمارية ولتندحر ولترتفـع الروح الإنسانية ولتنتشر))[1]، كما انتشرت عهد الفتوحات الإسلامية، والتي شهد عليها الغربيون أنفسهم، وفي ذلك يقول غوستاف لوبون: ((وما جهله المؤرخـون من حلم العرب الفاتحين وتسامحهم كان من الأسباب السريعة في اتساع فتوحهم وفي سهولة اعتناق كثير من الأمم لدينهم ونظمهم ولغتهم التي رسخت وقاومت جميـع الغارات، وبقيت قائمة حتى بعد توارى سلطان العرب عن مسرح العالم))[2].

إن المشكلة الأساسية لكل الشعوب البشرية هي بلا شك مشكلة حضـارية، وأن المفهوم الذي أعطاه لها ابن باديس تجاوز من خلاله مجرد الكلام اللفظي الـذي اتسمت به الدعوات الإسلامية السابقة ولاسيما دعوة محمد عبده، إذ كانت دعوته

---

(١) محمد الطاهر فضلاء، من أقوال الشيخ الرئيس ... ص١٩٥.

(٢) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ص٦٠٥.

كما يقول فهمي جدعان أقرب إلى النفوس وأدخلها للقلوب[1]، لأنها اتخذت من المبدأ القرآني: ((إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم))[2] دليلا ومنهجا، فالاستعمار ذاته لم يتولد إلا من تقدم علمي حضاري، ولم يكن نزوة شخصية عابرة مارسها أشخاص معينون.

٤ ـ البعد الإنساني في الحضارة

إن الحضارة الإنسانية التي فهمها ابن باديس ودعا إليها، هي الحضارة التي يحث عليها الإسلام ويدعو فيها إلى العمل من أجل الوصول إلى سعادة الإنسانية، وذلك بتغيير واقع الفرد في أي مجتمع مهما كان معتقده، فالإسلام، لم يدع المسلمين إلى التغيير والبناء الحضاري، فحسب، وإنما دعا كل الأمم والشعوب إلى ذلك ـ كما سبقت الإشارة ـ وذلك بناء على قوله تعالى: ((إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم))[3]. إذ لا يفهم من معنى هاته الآية شخص ما، بمفرده، ذكرا كان أم أنثى، مؤمنا كان أم كافرا، وإنما ينصب معناها على جميع البشر، مهما كانت ألوانهم وأجناسهم وخصائصهم البشرية، سواء كانوا قوما، أو مجتمعا معينا، أو

---

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام ...ص ٤١٠.

(٢) الرعد، الآية ١١.

(٣) الرعد، الآية ١١.

أمة[1]، لأن الإنسان في جوهره، وكما يراه القرآن هو نشاط خلاق وعقل متصاعد من حال إلى حال[2].

وفي هذا المعنى، يؤكد ابن باديس وانطلاقا من سيرة الرسول صلى الله عليه التي وجه دعوته للإنسانية جمعاء على أنه زارع محبة ولكن على أساس من العدل والإنصاف والاحترام، مع كل أحد من أي جنس كان ومن أي دين كان، وكان بناء على ذلك يدعو إلى ضرورة ربط صداقات بين أبناء البشر، ومن ثم يعرف الصديق فيقول مخاطبا: ((وما أصدقاؤك إلا الذين يحترمون الإنسانية في جميع أجناسها وجميع أديانها ويرحمون الضعيف وينصرون المظلوم، ويقاومون الظلم والاستعباد))، وأعداء الإنسانية هم الذين يتصفون بالصفات المعاكسة للأولى[3].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو، هل استطاعت الحضارة الإنسانية المعاصرة تحقيق هذه الصداقات الإنسانية التي كان يدعو إليها ابن باديس؟ من الصعب إيجاد مظهر من مظاهر الصداقات التي كان ابن باديس يؤمن بها، والنابعة من عقيدته وتراثه في هذه الحضارة المعاصرة، لأنها الآن تريد فرض وسيطرة جماعة معينة على باقي الجماعات الإنسانية، بالاستحواذ على أدوات الحضارة ووسائلها، باسم العولمة أي عالمية سيطرة الحضارة، واستفادة جماعة ما دون جماعة أخرى،

---

(١) جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، المطبعة العربية، غرداية الجزائر، ص٣٨.

(٢) هـ.أ.ر.جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ص١١٤.

(٣) عمار الطالبي، ابن باديس ...، ج٣، ص١١٩.

وليس استفادة الإنسانية جمعاء مما أنتجته تلك الجماعة، في مظاهرها المختلفة.معنى ذلك أن طبيعة الحضارة المعاصرة ليست مسألة استحواذ على الأدوات والوسائل، فحسب، بل هي سعي مجتمع أو مجتمعات معينة للسيطرة على خيرات مجتمعات أخرى واستغلالها، رغم أن هذه الممارسة تتنافى وطبيعة الحضارة الإنسانية في ذاتها.

فالحضارة الغربية المعاصرة استطاعت أن تنقل إشعاعها إلى أقاصي العالم المختلفة، وهي عكس الحضارات السابقة التي كانت تتمركز في مناطق معينة تزول بزوالها في تلك المنطقة، وبذلك لم تستطع تحقيق سعادة الإنسانية جمعاء.طالما أن الحضارة اليوم، تنتشر في كل مكان، ومع ذلك فقد: ((يتضاءل جنين هنا ولكنه ينضج وينمو هناك، فنحن نصادف دائما أشكالا من المقاصد تحتفظ بالحضارة في مستواها وفي حيويتها، حائلة بينها وبين الأفول، وتلك هي نتيجة توحيد المشكلة الإنسانية. ولقد حققت العبقرية الغربية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي))[1].

ولهذا السبب فإن الحضارة الإنسانية التي ينشدها الإنسان باعتباره كذلك، في اعتقادنا تهدف إلى تطوير الآليات والوسائل التي يستخدمها، وتهدف في الوقت نفسه إلى تطوير وعي الإنسان وروحه، وهذا هو الهدف الذي سعت إليه الإنسانية عبر مراحل تطورها الفكري في ظل صيرورة التاريخ، انطلاقا من المحاولات الأولى مرورا باليونان ووصولا إلى الحضارة العربية الإسلامية، التي جسدت هذا المفهوم الإنساني للحضارة، أي تحقيق إنسانية الإنسان، باعتباره كائنا طبيعيا خلقه الله، وكرمه عن باقي المخلوقات، بغض النظر عن الأدوات والوسائل التي يمتلكها ويستخدمها.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٧٤.

وفي هذا السياق، يرى ابن باديس أن الحضارة الأوروبية، هي امتداد لحضارات الأمم السابقة، من حيث التطور في العلم والمعرفة، وبالتالي فإن الحضارة الإسلامية التي هي كغيرها من الحضارات الإنسانية قد أثرت في الحضارة الأوربية، كما تأثرت هي كذلك بالحضارات السابقة عليها، فلا احتكار ثقافي وحضاري بين الأمم، وفي هذا المعنى يقول ابن باديس: ((نقلت المدنية الإسلامية أصول المدنيات السابقة عليها نقل الأمين ونخلتها نخل الناقد البصير، وزادت عليها من نتائج أفكارها، وثمار أعمالها ما كان الأساس المتين لمدنية اليوم))[1]، إذن هناك تفاعل اجتماعي في إطار منتظم من العلاقات الديناميكية، يحدث بين المجتمعات الإنسانية في عملية تدوين تاريخها، وتحقيق ذاتيتها، وبناء حضارتها، فلا حضارة ولا تقدم ينبع خارج هذه العلاقات والتفاعلات، وما مخلفات الحضارة الإنسانية إلا أكبر دليل وبرهان على هذا التفاعل.

وفي هذا المعنى، يرتبط الإنسان، في المفهوم الحضاري، عند ابن باديس، بالمكان والزمان الذي لا ينكر فيه التبادل الحضاري بين الأمم.وكلما تحقق هذا الهدف الطموح في التبادل، فإنه هو الذي يجعل للحضارة بعدا اجتماعيا وإنسانيا، يتجاوز الفردية الآنية أو الظرفية، ويحقق الحاجة الإنسانية المستديمة والمستمرة، وهو الهدف الذي يجب أن تسعى إليه كل الأمم المعاصرة في عملية بنائها الحضاري. وفي اعتقادنا أن هذه هي ملامح التي يجب أن تطبع الإنسان المعاصر، الذي هو مؤهل بهذه الطبيعة إلى بناء الحضارة، فالاهتمام بها وبأدواتها أصبح ضرورة ملحة يجب أن تدخل في مجال وعيه، وفي مجال الدور الهام المنوط به، والمميز له.

---

(١). المصدر نفسه، ج٣، ص ٥٠٨

فابن ابن باديس، عندما تطرق إلى الإنسان ـ وهو بالطبع متـأثر بعقيدتـه الإسلامية ـ قد تطرق إليه من حيث هو كذلك، بغض النظر عـن لونـه وموطنـه وعقيدته. بمعنى أن الإسلام لم يميز بين المسلم وغيره في الإنسانية، علـى اعتبـار أن الدين الإسلامي هو دين شامل للإنسانية جمعاء في كل توجهاته، ويتضح ذلك مـن خلال قوله تعالى: ((ولقد كرمنا بني آدم))[1]، وهذا التكريم الإنسـاني في القـرآن الكريم يفوق كل الصفات والمواصفات والحقوق التي يمكن أن تعطى للإنسان في أي تشريع بشري في هذا الوجود، وهذا هو الضمان الذي يدفعنا إلى الإيمان والاعتقـاد بوحدانيته، وبعظمته بالنسبة لذواتنا ومصالحنا.

إن الإنسان في هذه الحالة، التكريمية الإلهية، مطالب بتقدير هـذا التكـريم، سواء لنفسه أو للآخرين، والمسلم هو أولى من غيره بهذا التقـدير، لأن الله كرمـه بتكريم خاص باعتباره مؤمنا، حيث قـال عـز وجـل: ((ولله العـزة ولرسـوله وللمؤمنين))[2]، إن هذه الخصائص هي سمة مميزة للحضارة الإسلامية التي انصهرت في بوتقتها، كل الحضارات الإنسانية الأخرى.

وفي الأخير إننا نعتقد أن البعد الإنساني الذي أعطاه ابن باديس للحضارة ينبع من دعوته نفسها التي وإن كانت مصبوغة بصبغة إسلامية إلا أنها كانـت عامـة لا تتعلق بمجتمع معين، وإنما يمكن أن يتمثل أسسها أي مجتمع كان على وجه الأرض في بعده الإنساني، وهي الدعوة نفسها التي وجهها للمسلمين قبل غيرهم، منذ أكثـر من نصف قرن، قال فيها: ((وليعلم إخواننا المسلمون عظيم نعمة الله علـيهم بمـا

(١) الإسراء، الآية،٧٠.

(٢) المنافقون، الآية ٨.

شرعه لهم من أصل التسامح العظيم فيزدادوا به تمسكا فيعيشوا سالمي الصدور من داء الحقد الديني والتعصب الممقوت، وليعرف الذين يبثون تلك السموم أن أعمالهم لا تخفى على غيرهم، فعسى أن يقلعوا عنها ويرجعوا للعمل معنا على بث التسامح بين عباد الله))(١)، وهي نفس المظاهر المسيطرة على بعض الأفراد من مجتمعنا العربي الإسلامي، وفي ثقافته، وقد نبعت وترسخت من روافد عديدة لا يتسع المجال هنا لذكرها، وإن كنا تعرضنا إلى بعضها في متن موضوعنا.

فليس من باب الصدفة أو المصادفة أن تنظم اليوم هنا وهناك ملتقيات وندوات، ترفع نفس الشعار الذي رفعه مفكرينا، لبث روح الحوار والتسامح الحضاري بين أبناء البشرية، لولا تفشي ظاهرة الصراع والتناحر، سواء بين أبناء الأمة الواحدة، أو بين أبناء البشرية قاطبة، ونأمل في الأخير أن تجسد البشرية هذه الدعوات، لكي تحقق سعادة واستقرارا للإنسان حيثما كان، وأينما وجد.

و الإسلام اليوم مؤهل من أي وقت مضى لتجسيد هذه المبادىء بما يشتمل عليه من قيم روحية وأخلاقية، لا تميز بين البشر، وذلك ما أكده غير المسلمين، حيث يقول، دود ديان، إن: ((الإسلام يمثل في العلاقات العربية الأوروبية الشجرة التي تحجب الغابة، وهي تحجبه بشكا مكثف حتى أن حوار الأمس لم يكشف عنه بما فيه الكفاية))(٢)، فدور الدين في كل حوار لا يمكنه إبعاده.

---

(١) عمار الطالبي، ابن باديس ... ج٣، ص٤٩٣.

(٢). دودو ديان، الحوار الثقافي الأوروبي العربي، أو لبس الهوية، في: الحوار الثقافي العربي الأوروبي متطلباته وآفاقه، ص٧٠.

الفصل الثاني

الحوار الديني والحضاري في فكر مالك بن نبي

تمهيد

سوف نتعرض في هذا الموضوع إلى مساهمة قطب من أقطاب الفكر الجزائري المعاصر، في الفكر والحضارة الإنسانية، لا على مستوى العالم العـربي الإسـلامي، فحسب، بل وعلى المستوى العالمي أيضا، ونقصد بذلك ما قدمه مالـك بـن نـبي للحضارة الإنسانية، الذي ابرز من خلال مؤلفاته العديدة والمتعددة والمتنوعة، مختلف العوامل والأسباب المؤدية إلى بناء الحضارة وازدهارها، وإلى عوامل أفولها وانهيارها، ولا يمكن اعتبار بن نبي من هذه الرؤية هو طفرة جديدة في الحضارة الـتي نشـأ في ظلها وتشبع بروحها، وأعني الحضارة العربية الإسلامية، وإنما هو حلقة من حلقاتهـا التي خفت نورها منذ أمد بعيد، ولكنها حضارة تشهد عليهـا مآثرهـا في مختلـف الميادين، والقارات، وأدت إلى اعتراف خصومها بها قبل الموالين لها.

ومن النادر جدا في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر، من اهتم بالحضارة الحديثة، مثلما اهتم بها ابن نبي، الذي كان رجلا عمليا، حتى عدّ المفكـر العـربي الوحيد الذي اعتنى بمنظومة الحضارة بعد ابن خلدون، بالرغم من طول الهوة الزمنية الفاصلة بين عصريهما. غير أنه تميز عن ابن خلدون في أنه استطاع أن يطلع علـى

صورة الآخر وعلى منظومته الحضارية، وأقصد بذلك الحضـــارة الغربيـــة، الــتي لم تستطع سلب نظره وفكره، رغم مظاهرها البراقة في كثير من الميادين الاقتصـــادية والمعيشية. وبقي ابن نبي، وفيا لتراثه الإسلامي وأصـــولـــه.

وكان يعتبر أن المشكلة التي يتخبط فيها العالم الإسلامي، أو أي شعب آخر، هي مشكلة حضارية، ويعتقد أن أي حل لها لا يتم إلا إذا ارتفع الشـــعب بفكـــره، ووعيه إلى مستوى الأحداث الإنسانية، وتعمق في إدراك وفهم العوامل التي تؤسس الحضارات، و تقوم بهدمها.

إن هذه هي المسألة الأساسية التي انطلق منها، إبن نبي، في تفسيره الشـــامل للحضارة، ومنها كان يعتقد أن الحل الأساسي لكل القضايا والمشاكل لأي شـــعب، إنما يكمن في بنية الأمة ذاتها وفي روحها، لأنه يستحيل حسبه رأيه أن تبنى حضـــارة بشراء أدواتها ووسائلها وإنما لابد لها أن تخلق هي ذاتهـــا أدواتهـــا ومنتجاتهـــا، لأن مفهومه الأساسي للحضارة، هي أنها بناء، وليست مجرد استهلاك.

وقد حدد مالك بن نبي عناصر أية حضارة في ثلاثة أركان، وهي: الإنســـان، التراب، الزمن. ويتبين من هذه العناصر أن الحضارة ظاهرة اجتماعية يتميـــز بهـــا الكائن البشري، وعلى هذه الرؤية يؤكد ابن نبي على ضرورة التواصل الحضـــاري بين الأمم، لأنه هو وحده الذي يحقق الرفاهية والسعادة الإنسانية، ولا يتم ذلك إلا في إطار التسامح والتعاون، الذي تحترم فيه الأمم بعضها بعضـــا. وســـنركز محـــور موضوعنا على أهم العناصر التي شكلت هذا التواصل الحضاري في رأي ابن نـــبي، رغم أن ما سنقدمه لا يمثل إبداعا جديدا، بقدر ما نسعى فيه إلى تفكيـــك المســـألة

الحضارية عند ابن نبي وقراءتها قراءة أخرى، نعتقد أنها تتوافق ومقتضيات العصر، وضرورات الظروف.

أولا: مفهوم الحضارة

إن مصطلح الحضارة يدل في مفهومه البسيط على ذلك التقدم، والتطور والرقي العقلي والمادي معا، الذي ينتج من خلال جدلية التفاعل الإيجابي والسلبي بين الأمم والشعوب،وبين الإنسان والظواهر المحيطة به، أي بين دال ومدلول، وهي بالتالي ذات طابع اجتماعي، إنساني[1]. تتعلق بتطوير الإنسان لمجموع الشروط المادية والثقافية التي يعيشها، ومن ثم فهي عبارة عن مجموعة الخصائص المرتبطة بحياته الاجتماعية والأخلاقية والسياسية و الثقافية[2]، التي تبتعد فيها الإنسانية عن صراعاتها وخلافاتها، وعن أنانيتها، وتعمل في وحدة واحدة من أجل هدفها المشترك، وكلما حققت ذلك الهدف، اقتربت من الكمال الإنساني، وأزالت هوة التباعد بين عناصرها. ونحن نعتقد أن من بين المحاولات الأولى التي تناولت الموضوع بإسهاب – كما سبقت الإشارة[3] هي محاولات ابن خلدون، التي شكلت البناء الأولي في فكر ابن نبي — على وجه الخصوص — في حديثة عن الحضارة، مما دعاه إلى أن يلاحظ بأن الإنسان في ذاته هو كائن حضاري قبل أن ينتج الحضارة، حيث أشار بقوله إلى أن: ((الشخص في ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي

---

(١). جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج١، ص٤٧٧.

(2). Encyclopedie Klio larousse Multimedia

(٣). راجع: العنصر الأول من هذا الفصل.

ينتج حضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج الحضارة، إذ هو يدين لها بكل ما يملك من أفكار وأشياء))[1] بمعنى أن الإنسان أينما كان وحيثما وجد فإنــه يســعى إلى التحضر والحضارة.

إن المتتبع لفكر ابن نبي والمتصفح له لا يجد صــعوبة في اســتجلاء مضــامين الحضارة، إذ لا يخلو كتاب من كتبه من الإشارة إليها، وكان السياق العــام الــذي تناول فيه الحضارة هو ربطها بالوظيفة التي تؤديها، حيث كــان يقــول، يجــب أن تتحدد الحضارة: ((من وجهة نظر وظيفية: فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه))[2]، بمعنى أن مالك بن نبي، يضع شروطا معينة يخلقها المجتمــع نفســه حــتى يستطيع الانتقال من طور التخلف، إلى المستوى الحضاري المنشود.

ثانيًا: أثر التسامح في البناء الحضاري

إن التسامح مهما كان مظهره يلعب دررا أساسيا في رقي الأمــم وتطورهــا سواء كان على مستوى أهل الديانة الواحدة، أو بينهم وبين أهل الديانات الأخرى، ويقدم لنا مالك بن نبي صورا حية من التاريخ الإسلامي الحافل بالتسامح بين أبنائه،

(١). ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائــر، ١٩٨٤م، ج١، ص٢٢٣.

(٢). مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، ص ٤٦ ــ ٤٧.

وبينهم وبين غيرهم، ومن صور ذلك التسامح التي كانت سائدة بين أبناء الأمة الإسلامية أيام ازدهار حضارتها، حينما كان الإقناع والاقتناع يتمان بالحجة، المثال الذي يقدمه على ما فعله ابن الراوندي في أوائل القرن الرابع الهجري عندما انتقص من قيمة وشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم،

ووصفه ببعض الأوصاف التي لا ترقى إلى شخصيته ومكانته[1]، ورغم ذلك فإن المسلمين وعلى كل المستويات، ساسة، ومفكرين، وعامة لم يعقدوا له محاكمة ولم يهدروا دمه، وحاولوا الرد عليه بالحجة الفكرية والعقلية، وذلك هو البعد الحضاري التسامحي الذي تعلموه من دينهم، أليس هذا المثال وغيره دليل على أسمى صور التسامح المبنية على الحجة والدليل؟ ألم نشاهد اليوم الكثير من المسلمين يكفرون بعضهم بعضا، ويحاربون بعضهم بكل الوسائل المتوفرة؟ ألا يمكن اعتبار هذه الصور مظاهر للتخلف والانحطاط؟ ألا تعبر عن جهل بالإسلام، وبمبادىءه السمحة؟.

وبناء على مبادىء الدين الصحيحة كان ابن نبي، يحث: ((المربين في البلاد العربية والإسلامية أن يعلموا الشبيبة كيف تستطيع أن تكشف طريقا تتصدر به موكب الإنسانية))[2]، وتبتعد عن كل السلوكات التي تستند إلى التعصب الذي يكون عائقا في وجه كل بناء حضاري، وكان اعتماد ابن نبي فيما يذهب إليه هو تمثله لمبادىء الدين الحنيف، الذي يقرر مبادىء التسامح.

---

(١). ابن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر الجزائر، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م، ص ١٨٦.

(٢). مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٩٨٤م، ص١١٨.

إن التزامنا بقيم الدين، وبقيم الحضارة، والإنسانية، هو المعبر الوحيد الـــذي يوصلنا إلى ما كان ابن نبي يحث الشبيبة العربية الإسلامية على الالتزام والتمســك به، حين قال: ((ولو أتيح لهذه الشبيبة [العربية الإسلامية] أن تعتنق مشكلة تكامل الإنسانية اعتناقا تمنحها معه كل ذكائها وكل قلبها، حتى تجعـــل منـــها رســالتها، فسوف تحتل مقام الصدارة في الزحف نحو اتجاه جديد، نحو تقرير مصائر الإنســانية، ولعلها بذلك تمحو الشرور التي تفشت اليوم في حنايا أنفسنا، ولعلها أيضــا تمحــو بعض الشوائب والمذاهب التي خامرت عقولنا))[1].

ومن هذا المنطلق كان ابن نبي يدعو إلى الخــروج مــن مظــاهر التخلــف والانحطاط، وإلى الرقي والتقدم والحضارة، بحثه على التسامح والتعاون، سواء بــين أفراد الدين الواحد، أو بين الأفراد في كل الأديان، وذلك باعتبار التشــابه القــائم بينها، ولا سيما في اتفاقها في مبدأ التوحيد، مثلا، وهو ما أكده القــرآن الكــريم، وفي هذا المعنى يقول ابن نبي: ((فإن القرآن يؤكد مستعلنا صلته بالكتاب المقــدس، فهو يطلب دائما مكانه في الدورة التوحيدية، وهو بهذا وبذاك يثبت ـــ باعتــداد ـــ التشابه بينه وبين التوراة والإنجيل، وهو يؤكد هذه القرابة صراحة، ويلفــت إليهــا النبي نفسه كلما جدت مناسبة، وهاك فيما نذكر آية تنص بخاصة على تلك القرابة: "وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله، ولكن تصديق الـــذي بــين يديــه، وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين"[2]))[3]، وذلــك لــيس بالنســبة

---

(١) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص ١١٨.

(٢). يونس، الآية ٣٧

(٣). مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ص٢٤٠.

[illegible] كاليهودية والمسيحية فحسب، بل حتى بين المسلمين [illegible]، لأن [illegible] المزاحة. والتسامح بينهما ((لن يكون محاولة للتلفيق [illegible] من [illegible] اق أخلاقي بينهما ليتخذا وجهة دولية واحدة، وليس في [illegible] تجديد للمحاولة العابثة التي قام بها الإمبراطور (أكبر) الذي أراد في القرن [illegible] عشر أن يؤسس إمبراطورية في الهند على أساس تلفيق وحدة إسلامية [illegible]سية))[1]. وإنما على أساس أن يصب التعاون بين الأديان في إطار الوحدة الدينية [illegible] القائمة على التسامح بين الأديان والشعوب. ولذلك فإن: ((مهمة الإنسانية [illegible] خاضعة في عمومها لقضية السلام، التي تفرض نفسها مقدما على كل مشروع [illegible]عي أو روحي في العالم الراهن. فمشكلة السلام قد أصبحت هي النقطة التي [illegible] عندها خيوط التاريخ جميعا))[2]. وعلى هذا فقد كان ابن نبي انطلاقا من هذا المبدأ يرى، أن الشعوب المتأخرة، هي أولى من غيرها بالالتزام بهذا المبدأ، وهو مبدأ التسامح والسلام بين الشعوب.

وفضلا عن ذلك، فقد قدم ابن نبي بعض النماذج التسامحية التي كانت تربط الإنسان المسلم بغيره من أهل الديانات الأخرى، وخصوصا أولئك الذين كانت لهم مواقف منافية للإسلام، مثل ذلك اليهودي الذي انتقد القرآن الكريم ــ حسب ابن نبي ــ نقدا غير نزيه، ومع ذلك فإن المسلمين لم يقفوا في وجهه بعنف وقسوة، أو هدروا دمه. وإنما حاولوا إفحامه بردودهم على أقواله بالحجة والبرهان. فالإسلام ما

---

(١). مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص١٠٥.

(٢). المصدر نفسه، ص ١٢٦

كان يعرف الإكراه كوسيلة قمع للفكر ولحرية الرأي، لأن معتنقه لا يمتثل له امتثالا أعمى، وإنما على أساس من فهم حقيقته ومقصده ومغزاه.

من ذلك أن، ابن نبي، كان يرى أن للحضارة بعدا دينيا على اعتبار أن الدين يؤدي إلى تركيب مجموعة من القيم الاجتماعية تعطيه بعده الاجتماعي، والأخلاقي، فالدين الصحيح يولد الفضائل الإنسانية، التي تنبذ الفردية والأنانية، وهي القيم التي تهدف لها الحضارة الصحيحة ذاتها، فعندما يتدخل "المركب الديني" فإنه يبث الحيوية في العناصر المؤدية إلى البناء الحضاري، كما يبث الحركةوالنشاط في نفس ذلك البناء، وعلى هذا الأساس من القيم يخرج الإنسان من حالة الطبيعة ويندفع بطاقة حيوية بعد أن تكون الفكرة الدينية قد ضبطت غرائزه الفطرية الحيوانية الكامنة في طبيعته، وأخضعتها لقانون أخلاقي يجمع بين الفرد والمجتمع، ومن ثم تصمت "الغريزة" ويخضع الكل لقانون (الروح) الذي يولد النهضة والتقدم والحضارة[1] وهذا هو المبدأ الذي في رأيه، تولدت منه الحضارات في كل الأديان، وفي ذلك يشير ابن نبي إلى الحقيقة التي توصل إليها "جيزو"، حين اعتبر أن هذه الحضارة، هي من عمل الفكرة المسيحية، حين قال: ((تلكم هي السمة العظيمة الأصلية للحضارة الأوربية، منذ أن تطورت تحت تأثير الإنجيل، تأثيره الظاهر والخفي ...))[2].

ولهذا كان الدين الإسلامي دين حضارة لأن من مظاهره، تعاليمه الأخلاقية، فهو حين يدعو معتنقيه بالتميز عن غيرهم فإن ذلك يكون على أساس أخلاقي لا

---

(١). فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط٢، ١٩٨١م، ص٤١٤.

(٢). مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص٧٣.

غير، إذ جاء في قوله تعالى: ((كنتم خير أمة أخرجت للناس، تـأمرون بـالمعروف، وتنهون عن المنكر))[1]، فالأخلاق الدينية، تهدف إلى تحقيق سعادة الإنسان، وتهدف في الوقت نفسه إلى رعاية مصالح الآخرين، وهي كما يقول مالك بن نبي: ((تـدفع الفرد إلى أن ينشد دائما ثواب الله قبل أن يهدف إلى فائدته))[2]، إن هذه الغائية هي التي في رأيه، يجب أن تميز كيان الإنسان العربي المسلم، وتميز في الوقت نفسه أفعاله وأعماله.

ثالثا: صلة التعاون الثقافي بالبناء الحضاري

كان للمبدأ الذي تبناه المسلمون في بداية تأسيسهم لحضـارتهم والمتمثـل في الإطلاع على حضارة وثقافة الآخر[3] ـ رغم اخـتلاف الاعتقـادات والعـادات والتقاليد ـ أثره الواضح في الاستفادة من تلك المواريث الثقافية والحضارية للأمـم الأخرى، وقد بنى المسلمون حضارة خاصة متميزة، تكونت من خلال تلاقحها مع الثقافات الأخرى، ولذلك كان مالك بن نبي، يحث الجزائريين، على تمثـل هـذه الطريقة التي في رأيه: ((تنير أمامها سبيل تجربتها الخاصة، وتجربة الآخرين حـتى لا

---

(١). آل عمران، ١١٠.

(٢). مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص٢٤٨.

(٣). كان المسلمون، أثناء تأسيسهم لحضارتهم التي ـ لا زالت مظاهرها ماثلة للعيان ـ منفتحين على الآخر وعلى ثقافته، وما الدور الذي لعبه المسلمون الأوائل أمثال: الفارابي، وابن سينا، والماوردي، وابن رشد.. وغيرهم من فلاسفة الإسلام، في نقل التراث اليونـاني وغـيره، وصبغوه بصبغة إسلامية إلا دليلا على ذلك.

تعمد إلى اختيار مجحف بقيمها الثقافية الموروثة))[1]، ومن هنا يتعين على الجزائر كما يقول: ((أثناء قيامها باختيارها أن تأخذ بعين الاعتبار واقعا جديدا يتمثل في معرفة أن كل قيمة ثقافية محددة في إطار وطني، قد أصبحت تمتزج من هنا فصاعدا في تيـــار ثقافة عالمية شاملة))[2].

فمن هذه الرؤية يذهب، ابن نبي، إلى أن بناء أية حضارة لا يمكن أن يكون إلا على أساس الثقافة، باعتبارها هي: ((المحيط الذي يصوغ كيان الفرد، كمـــا أنهـــا مجموع من القواعد الأخلاقية والجمالية))[3]، التي تربط سلوك الفرد بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه، أو هي، بمعنى آخر: ((كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبيها: من عقلية ابن خلدون، وروحانية الغـــزالي، أو عقليـــة "ديكـــارت" وعقلية "جاك دارك"، هذا هو معنى الثقافة في التاريخ))[4].

وعلى هذا النحو من النظر، فإنه لا توجد في رأي، بن نبي، ثقافة واحدة، بل هناك ثقافات متعددة ومتنوعة، تتعاون فيما بينها، ومن ثم تنشأ الحضـــارات الـــتي تشكل الجسر الذي تمر به المجتمعات الإنسانية نحو التواصل والرقي والتقـــدم، وفي ذلك يؤكد، ابن نبي، إلى أن: ((هناك مؤرخون يرون أن نهضـــة أوربـــا في القـــرن السادس عشر، تعد تركيبا حققه الزمن والأحداث على الحدود بين الثقافة الإسلامية

---

(١). مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ص١٣٩.

(٢). المصدر نفسه، ص١٤٢.

(٣). مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ٣٥.

(٤). مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص٧٧.

والعالم المسيحي))[1]، ومن ثمة فإنه إذا كانت الثقافة هي التي تنتج الحضارة، فإن العملية أيضا تسير بوجهة عكسية، إذ لا حضارة من دون ثقافة، ولا ثقافة بدون حضارة.

إن شعور ابن خلدون في عصره بهذه العلاقة التلازمية بين الثقافة والحضارة، هو دليل على المستوى الثقافي والحضاري الذي كان عليه المغرب العربي في وقته، وفي هذا المعنى، يقول، ابن نبي، بأن: ((مجال ثقافة ما إنما هو مدى حضارة، ومؤلف المقدمة [ابن خلدون] شعر به بحدة كبيرة وبكل مأساوية، في ذلك العصر الذي انتهت به الحضارة، إذ حيثما شهد بثاقب نظره الأفول الثقافي في المغرب، كان يعي بحسرة وحنين تدني الثقافة في الشرق الأوسط الإسلامي))[2].

وهكذا فإن من سمات الحضارة، الانتشار والتوسع، وذلك هو المبدأ الذي سارت عليه الحضارة الغربية ـــ الآن ـــ فقد استطاعت أن تنشر إشعاعها على كل بقاع العالم، بفضل توسعها الاستعماري، ومن جملة ما نشره ذلك التوسع الاستعماري هو منظومة من الأفكار، حسب ابن نبي، التي سعى الاستعمار إلى نشرها في قوالب معينة، لكنها أحيانا تعمل لغير صالح الاستعمار ذاته.

وفي هذا السياق، يرى ابن نبي، بأن الحضارة قد امتدت إلى: ((ميدان النشاط المعادي للاستعمار. ونحن نجد ذلك أولا في القوة الفكرية التي أمدت هذا النشاط، فلقد اقتبست الشعوب المستعمرة إلى جانب عناصر الفلسفات الفكرية التي

---

(١). المصدر نفسه، ص٩٧.

(٢). المصدر نفسه، ص ١٢٨.

استمدها من ثقافتها الخاصة، اقتبست علاوة على ذلك من ثقافة أوربا ومن تجربتها الاجتماعية والسياسية عناصر أخرى لا يمكن إغفالها))[1].

فمن هذه الرؤية يرى، ابن نبي، أن الإنسان في القرن العشرين ــ وهو عصر ابن نبي ــ أصبح يعيش مشكلات إنسانية مشتركة، ولذلك ينبغي على المفكر المسلم اليوم أن يساهم في حل هذه المشكلات الإنسانية العامة، إذ أن: ((المثقف المسلم نفسه ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي))[2]، بمعنى أن الإنسان المسلم يمكن أن يؤدي هذا الدور، سواء بفهمه للحضارة المعاصرة وتكييفه مع متطلباتها ومتطلبات الإنسانية، أو بإعادة صياغة عناصر وأدوات حضارته وتراثه لتتلاءم مع العصر الراهن، ومن ثم يحدث تواصلا واستمرارية مع ذاته، ومع طموحه، ويزيل من مظهره صفة الوحدانية والتوحش المنافي لكل ثقافة، وحضارة.

ففي بعدها الفكري والثقافي لم تعد الحضارة تقتصر على مجتمع معين، وإنما هي من اهتمامات وأوليات كل البشر حيثما كانوا، وحيثما وجدوا[3]، فهم مطالبون بأن يتعاونوا ويتكاتفوا في خلق ثقافة من شأنها أن تفضي إلى صنع الحضارة الإنسانية، مما يخلق نوعا من الفاعلية والنشاط بين أفراد الجماعات البشرية، على مستوى الفكر والمنهج والعمل، بحيث تتحدد من خلال تلك الفاعلية الوظائف والأهداف والغايات

---

(١). مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية، ترجمة، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، دمشق، ط٣، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢، ص٢٧٤.

(٢). مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص١١٦.

(٣). راجع في ذلك أيضا: عنصر العلم ودوره في البناء الحضاري، في هذا الفصل.

الأمر الذي يتطلب ضمنيا تعاونا أخلاقيا بين أفراد الجنس البشري، وفي ذلك يقول ابن نبي أن: ((غاندي لم يكن يتصرف في صاروخ كوني، أعني في(شيء) ذي مستوى عالمي، وإنما كان يملك ضميرا تراحب حتى وسع العالم))[1]، فعلى هذا المستوى فإن عظمة أية أمة، لا يمكن أن تجد لوجودها مكانا إلا إذا كانت لها أفكارا تتبناها وتدافع عنها، باعتبارها مثلها الأعلى، وإلى ذلك يشير، ابن نبي: ((فهيبة الأمة قد تكفلها لها أحيانا الأفكار، إذا ما تناغمت هذه الأفكار مع المرحلة التي تجتازها الإنسانية))[2]. وأن: ((المجتمع الذي لا يصنع أفكاره الرئيسية، لا يمكنه على أية حال أن يصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكه، ولا المنتجات الضرورية لتصنيعه، ولن يمكن لمجتمع في عهد التشييد؛ أن يتشيد بالأفكار المستوردة أو المسلطة عليه من الخارج))[3].

في هذا الصدد، يتبين، أن ابن نبي، يعارض كل من يعتقد أن الحضارة هي ذلك الجانب المادي كالصاروخ، والطائرة، والباخرة، والبندقية، وإنما الحضارة هي في رأيه ذلك الجانب الفكري والثقافي، أو هي بتعبير آخر منظومة من الأفكار التي تستطيع أن تؤسس للجانب المادي وللجانب الروحي أيضا، كل المعطيات التي تنهض عليها الروح والمادة معا.

فالفكرة في رأي ابن نبي، هي الفيصل والمقياس لكل تقدم أو تطور، إن هذه النظرة لا تتماشى في رأيه مع وجهة نظر الإنسان المسلم المعاصر الخاطئة المبنية على

(١). مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص١١٧.

(٢). المصدر نفسه، ص١١٧.

(٣). مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص١٩٨.

الأشياء والوسائل المادية، حيث يقول ابن نبي، إن الإنسان المسلم: ((يفسر أصل دائه تفسيرا خاطئا حتى يعزوه إلى نقص (أشياء) كثيرة في حياته، على حين أن ما ينقصه إنما هو "الأفكار"))[1]، ثم يستنتج من ذلك، قائلا: ((سنظل نكرر ونلح في تكرارنا أن أزمة العالم الإسلامي منذ زمن طويل لم تكن أزمة في الوسائل، وإنما في الأفكار، وما لم يدرك هذا العالم تلك الحقيقة إدراكا واضحا، فسيظل داء الشبيبة العربية الإسلامية عضالا، بسبب تخلفها عن ركب العالم المتقدم))[2] فالفكرة إذن هي أساس الوجود، وهي التي عبر عنها "ديكارت"، حين قال: ((أنا أفكر، فأنا إذن موجود))، وليست المادة أو وسائلها هي أساس الوجود.

من هذا المنظور المعرفي فإن الحضارة: ((لا يمكن الحصول عليها إلا بالإنسان المتعقل لفعله، المدرك لوقته، وانتفاعل مع التراب، والمتناغم مع التراث، والمتعلق بالمعارف العالمية على السواء، دون أن يتحول إلى زبون يستهلك ولا ينتج))[3]، لأن الحياة الإنسانية لا تعني في الحقيقة مجتمعا بعينه، وإنما تعني كل المجتمعات البشرية على وجه الأرض، ورغم وجودها في وحدات، إلا أن كل وحدة منها معنية بالمساهمة في بناء الحضارة.

---

(١). مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص١١٧.

(٢). المصدر نفسه، ص١١٧.

(٣). عبد القادر بوعرفة، الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر ٢٠٠١، ص٨.

لقد أدركت الإنسانية في هذا العصر، من خلال ما توصلت إليه من بناء للمؤسسات، إلى التعاون الفكري والحضاري بين جميع الشعوب. ولعل إنشاء منظمة اليونسكو يدخل في إطار ذلك الإدراك، لأنها منظمة قامت بالتوحيد بين الثقافات والأفكار والحضارات، ليستفيد بها الإنسان حيثما وجد، مما يندرج في إطار خلق نوع من التسامح والتكاتف بين كل الثقافات والحضارات، ومن هنا: ((فالثقافة الحضارية ينبغي أن تعطي لفكرة السلام شخصيتها الحقيقية، بأن تضعها منذ الآن تحت ضمان المبادىء))[1].

ومن مظاهر الشراكة الثقافية العالمية بين الشعوب في القرن العشرين حسب ابن نبي، هي تكوّن الضمير الإنساني الواحد، وفي ذلك يقول: ((غير أن الضمير الإنساني في القرن العشرين إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها، فإن مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية))، ولأن: ((الثقافة أصبحت تتحدد أخلاقيا وتاريخيا داخل تخطيط عالمي، لأن المنابع التي تستقي منها أفكارها ومشاعرها، والقضايا التي سوف تتبناها(...)لا تستطيع هذه كلها أن تجتمع في أرض الوطن))[2]، إن الحضارة من هذا المدلول تتحدد في إطار إرادة الحياة الاجتماعية المشتركة بين أبناء البشر، باعتبار ذلك هو التعبير الحي لكل وجود إنساني فاعل.

---

(١). مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص١٢٨.

(٢). المصدر نفسه، ص١٢١.

رابعًا: تمجيد الدين العلم

يعتبر مالك بن نبي أن من بين ما أنتجته الحضارة هو "العلم" الذي أنتج بدوره الحضارة، وقد حاول ضبط مفهومه، من خلال تحديده له بقوله، هـو: ((مجموعـة المعلومات ومجموعة الطرق المؤدية لاكتسابها))، ولكن هذا التعريف من وجهة نظره غير كامل لأنه لا يشير إلى تطور التاريخ العلمي الذي يلعب دورا أساسيا في بنـاء العلم، ولكن ذلك منوط بمجموعة من الشروط النفسية والاجتماعية تـؤثر إيجابـا وسلبا على التطور العلمي، ويقدم مثالا على ذلك، غاليلي، فقال: ((حـين أعلـن نظرية دوران الأرض، لم تواجهه معارضة علمية، بل معارضة كلامية، نعني معارضـة عقائدية، ولم تدن غاليلي أكاديمية العلوم، بل أدانته محكمة دينية تحكمـت في أمـره باسم العقيدة، إن ما أدانه هو بالتالي مجموعة عوامل القمع والحرمـان الموجـودة في نفسية المجتمع الذي حكم عليه بالإعدام))[1].

ولذلك فإن العلم في اعتقاده، إذا كان مجردا من هذه العوامل والنفسيات، لا يمكن أن يطور، إذ لتطوير المجتمع علميا، يجب أن نطوره اجتماعيا، حـتى يصـبح مؤهلا على تقبل العلم ونظرياته ومساهمها في تطويره، ولعل الحضـارة في ـــ بعـض الأحيان ـــ هي التي خلقت هذا العداء للعلم وليس العلم لنفسه، ومن هنا وجب أن نميز بين العلم، وبين الشروط النفسية والاجتماعية المرتبطة به، لأن عائق دول العالم

---

(١). مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص١٨٥.

المتأخر اليوم ليس انعدام النظريات والقوانين والوسائل العلمية، وإنما انعدام الشروط النفسية والاجتماعية المرتبطة بتطور العلم، وبتطور الحضارة.

بهذه الآراء حاول ابن نبي تلمس الطرق المختلفة التي يمكن من خلالها إيجـــاد الحلول للإشكالية التي أثيرت حولها جدالات كثيرة في الفكر العـــربي الإســـلامي، والمتمثلة فيما يلي: كيف يمكن لنا النهوض، هل بالرجوع إلى أصالتنا وتراثنا ورفض كل ما وصلت إليه الأمم الأخرى؟ أم يكون ذلك بالاعتماد على ما وصلت إليـــه الأمم والشعوب الأخرى؟ أم يجب أن نميز في ذلك الاعتماد بين ما يوافقنا، ومـــا لا يوافقنا؟ بين ما يخدم مجتمعاتنا وما لا يخدمها؟وهل بالضرورة مـــا يخـــدم المجتمعـــات الأخرى يخدمنا؟.

إن جواب ابن نبي كان واضحا من خلال إدراكه للمستوى الحضاري المتدني الذي يوجد عليه مجتمعنا، والمستوى المتقدم الذي توجد عليها المجتمعات الأخـــرى، وأدرك الهوة بينهما، ورأى أنه من فائدتنا وفائدة مجتمعنا، أن نعتمد علـــى حضـــارة الآخر، وأن نأخذ منها ما يتوافق وأصالتنا وثقافتنا، وهو في هذه الرؤية، يتوافق مـــع آراء أغلب المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، الذين حاولوا إيجـــاد مســـوغات للتوفيق بين الاقتباس من الحضـــارة الغربيـــة، والواقـــع المتميـــز للأمـــة العربيـــة الإسلامية.لأن الإسلام وحضارته لا يعادي أي علم من العلوم، فهو يعظم العلـــم، ومحبيه، ويدعو إلى احترام حامليه، وآياته الدالة على هذا كثيرة ـــ لا يتسع المجـــال هنا لذكرها ـــ فالعلوم: ((كلها أثمرتها العقول لخدمة الإنسانية ودعا إليها القـــرآن بالآيات الصريحة وخدم علماء الإسلام بالتحسين والاستنباط ما عرف منها في عهد

مدنيته الشرقية والغربية حتى اعترف بأستاذيتهم علماء أوربا اليــوم))[1] ، فيجــب على العرب المسلمين اليوم، التحرر من العقد التي كونتها فيهم الحضارة المعاصرة، وينطلقوا في بناء حضارتهم الجديدة انطلاقا من المفهوم الإسلامي السليم للحضـــارة وللإنسانية، لمواصلة رسالتهم الخالدة في التاريخ.

(١). مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص ١٧٧، ١٧٨.

الباب الثالث

"الآخر وحقوق الإنسان في الفكر العربي"

الفصل الأول

الإنسان في فكر الفارابي وابن خلدون

تمهيد

بادئ ذي بدء، تعتبر الشرائع السماوية، بوجه عام، من المصادر الأساسية، لما يسمى في هذا العصر، بحقوق الإنسان، وتعتبر، كذلك مبادىء الشريعة الإسلامية من المصادر المهمة، والمؤثرة في آراء الفارابي، وابن خلدون، حول الإنسان وحقوقه، وذلك لما تتصف به مبادىء الشرع الإسلامي، من عدل وإنصاف، وعدم تمييز بين الكائنات البشرية، بمعنى أن الإسلام لم يميز في أصوله بين المسلم وغيره في الإنسانية، وذلك على اعتبار أن الدين الإسلامي هو دين شامل للإنسانية جمعاء في كل توجهاته، ويتضح ذلك من خلال قوله تعالى: ((ولقد كرمنا بني آدم))[1]، إن هذا التكريم للإنسان في القرآن الكريم يفوق كل الصفات والمواصفات والحقوق التي يمكن للتشريعات البشرية أن تخص بها الإنسان. والإسلام عندما ينظر إلى الإنسان، ينظر إليه بناء على هذا التكريم الذي وضعه الله فيه، وهو يمثل الجانب اللاهوتي فيه، بينما التشريعات الأخرى عندما تكرم الإنسان تكرمه على أساس الجانب الناسوتي،

(١). الإسراء، الآية، ٧٠.

والجانب الاجتماعي، ومن ثم فالتقويم الإسلامي يضفي على الإنسان شيئا من القداسة ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج المدنية في التشريعات الوضعية.

على أن الإنسان في هذه الحالة، التكريمية الإلهية، مطالب بتقدير هذا التكريم، سواء لنفسه أو للآخرين، فالمسلم هو أولى من غيره من المخلوقات البشرية، بهذا التقدير، لأن الله كرمه بتكريم خاص وأعزه باعتباره مؤمنا، حيث قال عز وجل: ((ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين))[1]، غير أن هذه العزة، وهذا التكريم، الموهوبة للمؤمن لا تعرضه للكبرياء، لأنها لا تعني المجد التالف المتصل بالأشياء المادية، بل هي العزة في سمو الأخلاق، وعلو الهمة، وإعطاء الحقوق، وعدم التعدي على الآخرين، إن هذه الخصائص هي سمة مميزة للحضارة الإسلامية التي انصهرت في بوتقتها، كل الحضارات الإنسانية التي تلتها.

إن هدفنا من هذه الدراسة هو محاولة إبراز الصيغ المختلفة التي تشكلت من خلالها مسألة حقوق[2] الإنسان في الفكر العربي الإسلامي بوحه عام، وإبراز الآراء التي شكلت فكر كل من الفارابي وابن خلدون، حول تلك الحقوق بوجه خاص، ومن ثم، فلا تعني هذه الدراسة، أننا نريد محاكمة فكرهما في ضوء معطيات العصر،

---

(١). المنافقون، الآية، ٨.

(٢) تعني كلمة "حق" في اللغة العربية الواجب، كقولك يحق عليك أن تفعل كذا، أي يجب، وبالتالي، فإن معنى الحق يستخدم بمعنى الواجب، وبهذا المعنى فإن "الحق" هو كل ما يتبادل بين الأفراد، حين يؤدي كل واحد منهم ما عليه، ويأخذ ماله، يراجع: بكير بن محمد أرشوم، الحقوق المتبادلة في الإسلام، مطبعة تقنية الألوان، الجزائر، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص١٦.

وفي ضوء أشكال الحقوق التي ظهرت فيه، وإنما نريد التنبيه كما يقول محمد عابد الجابري، إلى أنه من الضروري أخذ كل الفوارق الزمنية والحضارية وغيرها بعين الاعتبار الكامل حتى لا نتزلق مع خطر إسقاط الحاضر على الماضي[١].

أولا: طبيعة الحقوق الإنسانية بين الفارابي وابن خلدون

لقد أفرد كل من الفارابي وابن خلدون، جانبا هاما من فكرهما، إلى مسألة طبيعة الحقوق الإنسانية، التي يتوقف عليها الوجود الإنساني، حيث يقول الفارابي في هذا السياق: ((وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال))[٢]، بمعنى أن كل واحد من أفراد الجماعة له واجب يقوم به، وعليه يتحقق حقه، لأنه لاحق منفصلا عن الواجب، بل هو ملازم له، لأن الواجب، هو القيام بالفعل المباح لك من أجل الحفاظ على وجودك وبقائك، فكل واحد من الناس مطالب به، ولكن لا يمكن أن يتحقق هذا الحق بعمل فردي منعزل، وإنما لا بد في تحقيقه من عمل جماعي.

---

(١). راجع: محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٧م، ص١٥٥.

(٢). الفارابي، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٩٠م، ص ٩٣.

ويرى ابن خلدون أن طبيعة الإنسان خيرة في أساسها، وقيم الخير من شيمه، بينما تنبع طبيعة الشر فيه، من صفته الحيوانية، حيث يقول في هذا الشأن: ((وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه. وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب. والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان))[1].

إن استمرار وجود أي كائن، لا يتحقق إلا بضمان بقائه، ومن ثم، لابد للكائن أن يحفظ ذاته. فالإنسان من حيث هو إنسان ترشده قواه العقلية وبداهته الفطرية إلى معرفة قوانين الطبيعة ونواميسها المؤدية إلى ذلك الحفظ، ومن هنا فمادام الإنسان في أصله، "مدني" فهو مكلف بطبعه بحفظ نوعه، وذلك هو الواجب الملزم بتحقيقه، وللقيام به لابد له من حرية طبيعية، وذلك هو الحق الذي يفرض عليه إجراء ما وجب ويجب عليه[2].

وقد عبر ابن خلدون عن ضرورة اجتماع البشر للروابط الإنسانية التي تحكمهم، وحاجة بعضهم إلى بعض، بقوله: ((أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة وحياته منه ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤م، ج١. ص ١٤٢.

(٢). راجع: أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها وقدم لها، ناجي علوش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨٢م، ص١٥٤.

وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري وهب أنه يأكله حبا من غير علاج فهو أيضا يحتاج في تحصيله أيضا حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه من الزراعة والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل ويحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير ويستحيل أن تفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف))(1).

ويسترسل ابن خلدون، في توصيفه للعلاقات الإنسانية، والروابط الطبيعية، بين الإنسان وأخيه الإنسان، فيؤكد أن حاجته إلى بني جنسه، لا تنحصر فقط في تحصيل القوت، وإنما تنسحب تلك الحاجة، أيضا، على الاستعانة ببني جنسه، في الدفاع عن ذاته، بغرض البقاء، والاستمرار في الوجود، فيقول: ((يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها وقسم القدر بينها جعل حظوظا كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان فقدرة الفرس مثلا أعظم بكثير من قدرة الإنسان وكذا قدرة الحمار والثور وقدرة الأسد والفيل أضعاف من قدرته ولما كان العدوان طبيعيا في الحيوان جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره وجعل للإنسان عوضا من ذلك كله الفكر واليد فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر

(1). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ج1، ص77.

الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة والتراس النائبة عن البشرات الجاسية إلى غير ذلك وغيره مما ذكره جالينوس في كتاب منافع الأعضاء.

فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته، قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضا باستعمال الآلات المعدة(...) لها فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح))[1].

مما يلاحظ في هذا السياق، أن معنى الاجتماع والتعاون، الذي أشار إليه الفارابي، في نصه السابق، هو نفسه، تقريبا، الذي حدده ابن خلدون، وتوسع في معانيه، في هذا النص، الذي يرى فيه، أن من بين الحقوق الإنسانية، الطبيعية، حق الاجتماع، وحق التعاون، بين بني الإنسان، وبدون هذين الحقين لا يمكن لحياة البشر، أن تنتظم وتستقيم.

إن حقوق الإنسان من هذا المنطلق الذي حدده الفارابي وابن خلدون، لم تستخدم عندهما كشعار إيديولوجي يوظف لظروف لحظية آنية، كما تبنته الفلسفات والمواثيق الحديثة، بل لقد كانت حقوق الإنسان ترتبط بطبيعة الإنسان الفطرية من حيث هو إنسان، ولم تكن ثورة على خصوصية ثقافية معينة، كما كان ذلك في الفلسفات الغربية التي تبنت مسألة "حقوق الإنسان" كشعار تدافع به عن ثقافة

(١). المصدر السابق، ص٧٧ ـــ ٧٨.

معينة، من أجل رفض ثقافة أخرى سائدة، سواء في حضارتها، أو في الحضارات الإنسانية الأخرى.

ثانيًا: نصب الحاكم وحمايته للحقوق

يرى الفارابي أن طبيعة الإنسان الممزوجة بالخير والشر، هي التي تجعله يرتكب المظالم لذلك كان لا بد من وجود سلطان قاهر يوجه الأفراد إلى جوانب الخير التي تنمي فيهم الخير والفضيلة، فالاجتماع البشري لا بد له من قيادة أو حاكم، يحمي حقوق الأفراد، وإلا هدد وجودهم، وفي ذلك، يقول، الفارابي:((فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة، لا باجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة))[1] بمعنى أنه لا سعادة تتحقق فيها حقوق الأفراد إلا المدينة، والمدينة الفاضلة بالذات، التي توجه إرادة الأفراد واختيارهم نحو الخير والكمال، لأن في طبيعة الأفراد، وإرادتهم نزوع نحو الخير والشر، ومما يلاحظ، أن هذه الحقيقة لم تدركها الدساتير والفلسفات الحديثة، وأدركها الفارابي وابن خلدون، قبل نشأة الدساتير، وظهور تلك الفلسفات، وذلك إذا استثنينا موقف الأصم من المعتزلة

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ٩٤.

قديما، وبعض النظريات الفوضوية الغربية الحديثة، التي تـــرى أنــه لا حاجــة ولا ضرورة لنصب الحاكم.

وفي هذا الإطار، يحيلنا ابن خلدون إلى موضوع التمييز بين الإنسان والحيوان، مؤكدا أن الله تعالى، ميّز الإنسان بالعقل والتفكير، كما ميزه، بخصوصـــية نصـــب حاكم وازع، في مجتمعه، يزع فيه الناس عن المنكر والظلم، ويحمي فيـــه حقـــوقهم المختلفة، ويجعل ممارستها في مأمن، من كل منتهك لها، فيقول:((لما كـــان الإنســـان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها. فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات، وشرف بوصفه على المخلوقات. ومنها الحاجـــة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر. إذ لا يمكن وجوده دون ذلك))[1].

وفي نفس السياق، أكد ابن خلدون، مرة أخرى، ــ إضافة إلى الحقوق الطبيعية السابقةــ حق "التجمع" البشري، الذي يعبر عنه، بلفظ "الاجتماع". وهـــو يعتـــبر ذلك (التجمع)، من الحقوق الطبيعية، للكائن البشري، بما أن الإنسان، يســـتحيل أن يعيش في هذا الكون، بمفرده. لأنه يعتقد أن عمران الكون، ذاته، لا يـــتم دون حق "تجمع" البشر، في جماعات. كما يعتقد أن من الحقوق الطبيعية للإنسان، حق الدفاع عن وجوده، من أجل البقاء، وضرورة رد العدوان عنه، وهو أمر لا يـــتم ــ في رأي ابن خلدون ــ إلا بواسطة "الملك السياسي" (بضم ميم الملك)، أي باختيار أحد أفراد الجماعة، يتميز بالقوة والسلطة والنفـــاذ. وبتعـــبير خلـــدوني:"بالغلبـــة والسلطان، واليد القاهرة". وفي هذا المعنى، يقـــول ابـــن خلـــدون: ((ثم إن هـــذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يـــدفع

(١). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج ١، ص ٧٤.

بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم. فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعداون، وهذا هو معنى الملك. وقد تبين لك بهذا أن للإنسان خاصة طبيعية ولا بد لهم منها. وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم على ما ذكره الحكماء كما في النحل والجراد لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها متميز عنهم في خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة (...) وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف))[1].

وهكذا، يرى ابن خلدون، أن من شروط منزلة الحقوق بين الراعي والرعية هي نصب الحاكم، وذلك نظرا لضرورة وجود وازع يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض،"لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم"، فمن الحقوق الطبيعة أن ينصب حاكما عليهم، ومن الحقوق كذلك أن يكون ذلك الحاكم واحدا من جنسهم. كما سبقت الإشارة في النص. إن هذا النوع من الحقوق التي تطرق إليها ابن خلدون،

---

(١). المصدر السابق، ص ٧٨ ــ ٧٩.

تعتبر من الحقوق الطبيعية، التي تحفظ حياة البشر، واستمرارهم في الوجود.على أنه من شروط نصب الإمام أو الحاكم أن يختار من أفراد الشعب أو من جماعة أهل الحل والعقد فيه، كما أشار إليه ابن خلدون في كثير من نصوص المقدمة، وهو بذلك، قد سبق أغلب الديمقراطيات الحديثة، التي طرحت الموضوع.

فمبدأ الشورى الذي يتم بموجبه اختيار الحاكم وتنصيبه، حسب ما تضمنته الشريعة الإسلامية من أحكام، أو حسب آراء بعض المفكرين في الإسلام، يمثل أعظم حق من الحقوق السياسية ــ بالمفهوم المعاصر ــ التي تمتع بها الإنسان في ظل الحضارة الإسلامية، سواء بما أقرته الشريعة، أو بما أكده مفكرو الإسلام الالتزام به، لأن هذا المبدأ هو الذي يحدد الحقوق التي تنظم العلاقات بين الحاكم والمحكومين، أو بين الرئيس والمرؤوسين، ولاسيما، أمام الحكم الإلهي، على اعتبار أن كل من الحاكم والمحكوم متساويان في العبودية، وهذا المبدأ الشوري في الاختيار هو من أهم الحقوق السياسية التي نادت بها كل الثقافات الإنسانية وحاولت تجسيدها، ولا يعني هذا بأي حال أننا نريد تبيان أسبقية الشريعة الإسلامية، أو أسبقية مفكريها في التطرق إلى حقوق الإنسان، ــ لأن هذه حقيقة لا تحتاج إلى دليل ــ وإنما نود القول أن حقوق الإنسان هي أساسا، عالمية أي أن الأبعاد الثقافية والحضارية لحقوق الإنسان هي أبعاد إنسانية، تشترك في توثيقها وتأصيلها في الواقع الثقافي والحضاري القائم، جميع الثقافات، التي تشترك جميعها أيضا في تأسيس هذه الدعوة على مرجعية، تقدم نفسها على أنها البداية والأصل[1].

---

(١) راجع: محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص١٦٥.

ثالثا: منزلة الحقوق في علاقة الحاكم بالمحكوم

يرى الفارابي في منزلة الحقوق المتعلقة بين الراعي والرعية، أي الحكام والمحكومين، أنه لا تتحقق سعادة المحكومين أي "أفراد المدينة" إلا إذا ساروا على صورة رئيسهم الفاضل وأصبحوا جزءا منه، لأن الرئيس في رأيه، لا يؤدي رسالته الفعلية، ولا يحقق حقوق الأفراد في المجتمع، إلا إذا وصل بهم إلى هذه الرتبة الرفيعة، وفي هذا الصدد يقول، الفارابي: ((والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة(...) وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وأخر تقرب مراتبها من الرئيس، وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس))[1]، فيجب من هذا المبدأ أن يكون كل طرف من أطراف المدينة (رئيس ـــ رعية) له واجبات وعليه حقوق، فالرئيس عليه العمل بجلب المنفعة والمصلحة العامة، والرعية عليها بالطاعة والخضوع، متى حقق لها حقوقها، وهذا هو مبدأ كل الديمقراطيات الحديثة التي تدعي التزامها بتجسيد حقوق الإنسان.

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٩٥.

أما ابن خلدون فيؤكد على ضرورة وجود صلة الرفق بين الراعي والرعية "الحاكم والمحكوم"، حيث يقول: ((اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه، من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع (علمه) أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم. فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم بأمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكة، وهي كونه يملكهم، فإذا كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإذا كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم وإهلاكا لهم))[1] وهو يعني بذلك الرفق بالرعية، بمعنى أن المملكة، تكون سعيدة، عندما يملك سلطانها، الرعية، بطريق المودة والرفق. أما إذا كان قاهرا للرعية، باطشا إياهم بالعقوبات ومنقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، فإن الخوف يشملهم والذل يحيط بهم، فيلوذون منه بالكذب والمكر والخديعة، فتفسد أخلاقهم وبصائرهم.وعلى العكس من ذلك فإنه إذا كان رفيقا بالرعية متجاوزا عن سيئاتهم البسيطة، استناموا إليه ولاذوا به فيستقيم الأمر من كل جانب، ولكن قلما تكون ملكة الرفق فيمن يكون يقظا شديد الذكاء من الناس ... لأن ذلك، يكلف الرعية فوق طاقتها.

غير أن هذا التقدير الخلدوني، قد لا يصح إلا في النطاق الشخصي، لأن الذكاء يتركز في منفعة الحاكم العاجلة، ولو اتجه ذكاء الحاكم إلى مصلحة الأمة لكان فيه

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، ج١، مصدر سابق، ص٢٤١.

خيرها، ولكن ذكاء الحكام كان على وجه العموم، نقمة علـــى المحكـــومين خــــلال التاريخ، لتركزه في عاجل المنفعة الشخصية للحاكم[1].

رابعًا: حقوق الأقليات في الدولة في رأيي الفارابي وابن خلدون

لقد أكد كل من الفارابي وابن خلدون، على ضرورة حماية الأقليات داخـــل الدولة الإسلامية، باعتبار تلك الحماية حقا من الحقـــوق السياســـية للأقليـــات في الدولة، فإذا كان أفراد الأقلية، من غير المسلمين فمن حقهم على الدولة حمايتـــهم والمدافعة عنهم، والسماح لهم بالقيام بشعائرهم الدينية، والمحافظة علـــى عقائـــدهم، وطقوسهم الخاصة، مقابل دفعهم الجزية التي فرضتها الشـــريعة الإســـلامية، إذ أن الحياة الاجتماعية هي سمة إنسانية، والعمل الجماعي الناتج عنها في رأي الفارابي. هو الذي يقود الإنسانية إلى السلم، ويحقق بينها أواصر الالتحام والتعاون، إذ قـــال، في هذا الشأن: ((فالإنسانية للناس هي الرباط، فينبغي أن يتســـالموا بالإنســـانية، ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سائرها ويتركون مالا ينتفعون به))[2].

وفي هذا الصدد، يرى ابن خلدون، أن اختلاط البشر في تجمعـــات كـــبرى، قد يذهب عنهم العصبية والانتساب إليها، حيث يقول: ((وليس نســـب ولادتـــه بنافع له في تلك العصبية، إذ هي مباينة لذلك النسب، وعصبية ذلك النسب مفقودة لذهاب سرها عند التحامه بهذا النسب الآخر، وفقدانه أهل عصبيتها، فيصير مـــن

---

(١) راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي، منشأة المعارف، الإسكندرية١٩٩٣م، ص١٣٥.

(٢). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ١٤٠.

هؤلاء ويندرج فيهم، فإذا تعددت الآباء في هذه العصبية كان له بينهم شرف وبيت على نسبته في ولائهم واصطناعهم لا يتجاوزه إلى شرفهم بل يكون أدون منهم على كل حال))[1].

ويقدم ابن خلدون نماذج من الالتحام النسبي في التجمعات البشرية، مثل: ما حصل في تاريخ الدولة الإسلامية، حيث يقول: ((وهذا شأن الموالي في الدول والخدمة كلهم، فإنهم إنما يشرفون بالرسوخ في ولاء الدولة وخدمتها، وتعدد الآباء في ولايتها. ألا ترى إلى موالي الأتراك في دولة بني العباس، وإلى بني برمك من قبلهم، وبني نوبخت كيف أدركوا البيت والشرف وبنوا المجد والأصالة بالرسوخ في ولاء الدولة، فكان جعفر بن يحيى بن خالد من أعظم الناس بيتا وشرفا بالانتساب إلى ولاء الرشيد وقومه لا بالانتساب في الفرس. وكذا موالي كل دولة وخدمها إنما يكون لهم البيت والحسب بالرسوخ في ولائها والأصالة في اصطناعها. ويضمحل نسبه الأقدم من غير نسبها، ويبقى ملغى لا عبرة فيه في أصالته ومجده، وإنما المعتبر نسبه ولائه واصطناعه، إذ فيه سر العصبية التي بها البيت والشرف فكان شرفه مشتقا من شرف مواليه، وبناؤه من بنائهم فلم ينفعه نسب ولادته، وإنما بنى مجده نسب الولاء في الدولة ولحمة الاصطناع فيها والتربية. وقد يكون نسبه الأول في لحمة عصبيته ودولته فإذا ذهبت وصار ولاؤه واصطناعه في أخرى لم تنفعه الأولى لذهاب عصبيتها وانتفع بالثانية لوجودها وهذا حال بني برمك إذ المنقول أنهم كانوا أهل بيت في الفرس من سدنة بيوت النار عندهم ولما صاروا إلى ولاء بني العباس لم يكن بالأول اعتبار وإنما كان شرفهم من حيث ولايتهم في الدولة واصطناعهم وما

(١). ابن خلدون، المقدمة، ج١، مصدر سابق، ص١٨١ ــ ١٨٢.

سوى هذا فوهم توسوس به النفوس الجامحة ولا حقيقة له والوجود شاهد بما قلناه))[1].

وبالرغم من ربط ابن خلدون (النسب) بالعصبية، وجعله من مكوناتها، ومن أسسها الجوهرية، التي تقوم عليها، إلا أنه بالنسبة (للحسب) يعارض إلصاقه بالعصبية، لأنه يعتبر الحسب، من الشكليات، والصفات والأعراض والتشريفات الفضفاضة، الزائلة، التي يلجأ إليها بعض المغرورين، والتي لا تصلح أساسا لحق الإنسان في الانتماء إلى عرق من الأعراق الآدمية، الإنسانية. وهذا فإن الحسب، في رأي ابن خلدون، من: ((العوارض التي تعرض للآدميين فهو كائن فاسد لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في آبائه من لدن آدم إليه.إلا ما كان من ذلك للنبي كرامة به وحياطة على السر فيه))[2].

خامسًا: منزلة الحقوق الطبيعية

يعتبر المعاش، أو (الغذاء)، والسعي في تحصيله، وكذا (التعاون) على توفير ذلك الغذاء، بين الإنسان وأخيه الإنسان، من الحقوق الطبيعية الأساسية التي تطرق إليها كل من الفارابي وابن خلدون، فقد قال الفارابي في هذا الصدد: ((فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعات كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في

---

(١). نفسه، ص ١٨٢.

(٢). المصدر السابق، ص ١٨٢.

قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة مـــن الأ، ص. فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية))[١].

إضافة إلى العناصر التي تطرق إليها الفارابي، يضيف ابن خلدون، حاجة البشر الطبيعية الأخرى إلى (العمران)، بمعنى المأوى أو المنزل والسكن، وهي نفسها مـــن الحقوق الطبيعية الأساسية، للإنسان، عنده، حتى أن عمران الكون، الذي هوـــــ في رأيه ـــ من الغايات الإلهية، لا يتم إلا من خلال تحقـــق ذلـــك الثـــالوث الحيـــوي للإنسان، وهو الذي عبر عنه، بـــ: "المعاش والتعاون، والعمران". وبتعبير آخـــر، فإنه لا يمكن ـــ حسب ابن خلدون دائماـــ أن يتم عمران الكون، إلا إذا تـــوفرت للإنسان، تلك الحقوق الطبيعية الثلاثة، التي عبّر عنها بقوله: ((ومنها الســـعي في المعاش والاعتمال في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه، لما جعل الله فيـــه مـــن الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه، وهداه إلى التماسه وطلبه، قال تعالى: "أعطى كل شيء خلقه ثم هدى"، ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش))[٢].

ثم عمد ابن خلدون، إلى نوع من الترتيب، لتلك الحقوق، الـــتي طرحهـــا في النصوص السابقة، وذلك لإبراز أهمها من مهمها، أي: لبيان تـــدرجها في الأهميـــة، بالنسبة للإنسان، فقال: ((وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعـــي وتعلـــم

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٢). ابن خلدون، المقدمة، ج١، مصدر سابق، ص ٧٤.

العلم كمالي أو حاجي والطبيعي أقدم من الكمالي وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه))[1].

ومن الطريف أن يتعرض ابن خلدون، في الفصل الذي عنوانه: "في حقيقة الرزق والكسب" من (المقدمة)، إلى نوع من حقوق الإنسان الطبيعية، يسميه: "حق المعيشة المشتركة"، ويبين ذلك، في قوله: ((أعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه، في حالاته وأطواره، من لدن نشوئه إلى اشده إلى كبره."والله الغني وأنتم الفقراء". والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان، وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال تعالى:" وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه " وسخر لكم الشمس والقمر، وسخر لكم البحر، وسخر لكم الفلك، وسخر لكم الأنعام، وكثير من شواهده. ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها))[2].

إضافة إلى ذلك، حذر ابن خلدون، من الإكثار من الجبايات والمغارم على الأفراد، لكونها، تعتبر ـــ في رأيه ـــ هضما لحقوق الأفراد، في المعاش، وفي العمران، واغتصابا لطاقات الطبقات الكادحة، وعدوانا على أرزاق وممتلكات الضعفاء في المجتمع، وذلك بغرض إذلالهم والتسلط عليهم. معتبرا كل ذلك تجاوزا لحق الإنسان

---

(١). نفسه، ص ٧٤.

(٢). المصدر السابق، ج٢، ص ٤٥٩.

في الكد والعمل، فأكد: ((أن الفلاحة من معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو وذلك لأنه أصيل في الطبيعة وبسيط في منحاة ولذلك لا تجده ينتحله أحد من أهـــل الحضر في الغالب ولا من المترفين ويختص منتحله بالمذلة قال صلى الله عليــه وآلــه وسلم وقد رأى السكة ببعض دور الأنصار ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الــذل وحمله البخاري على الاستكثار منه وترجم عليه باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزرع أو تجاوز الحد الذي أمر به والسبب فيه والله أعلم ما يتبعها من المغــرم المفضي إلى التحكم واليد العالية فيكون الغارم ذليلا بائسا بما تتناوله أيــدي القهــر والاستطالة قال صلى الله عليه وآله وسلم لا تقوم الساعة حتى تعود الزكاة مغرمــا إشارة إلى الملك العضوض القاهر للناس الذي معه التسلط والجور ونسيان حقــوق الله تعالى في المتمولات واعتبار الحقوق كلها مغرم للملوك والدول والله قادر على ما يشاء))[١]

في هذا الصدد، يمكن التأكيد على أن الفارابي، وابن خلــدون، قــد ســبقا مفكري الغرب في العصر الحديث، في التنظير لحقوق الإنسان، أو الحقوق الإنسانية. فإذا كان مفكرو الغرب، قد أسسوا آراءهم حول مبادىء حقوق الإنســان، مــن خلال التطورات السريعة للتقدم العلمي، ومن خــلال مــا نشــأ مــن تــذمرات ومطالبات، قامت بها منظمات شعبية، في المجتمعات الغربية، فإن الفــارابي وابــن خلدون، قد استوحيا آراءهما، وتوصلا إلى أفكارهما، حول حقوق الإنســان، مــن خلال إدراكهما الحدسي، ونبوغهما الفكري، وأيضا من إطلاعهما علــى مبــادىء وأحكام الشريعة الإسلامية.

(١). نفسه، ص ٤٧٥.

وهكذا، يمكن القول، بأن الفارابي وابن خلدون، قد حاولا الإجابة على سؤال لم يطرحاه مباشرة، حول حقوق الإنسان، يمكن صياغته، على الوجه الآتي: هل الحقوق الإنسانية، يمكن تحقيقها، وأيضا، حمايتها، من قبل الأفراد؟ أم من قبل الدولة؟ وبعبارة أخرى، هل تعتبر الحقوق الإنسانية، من وظيفة الأفراد؟ أم من وظيفة الدولة؟.

مهما يكن من أمر، فقد لا نجد عناء في استشفاف الإجابة الصائبة، من نصوصهما، على هذا التساؤل، لأنهما يوكلان ــ دون شك ــ هذا الأمر إلى الدولة، التي حمّلاها إياه. فهي المسؤولة ــ في رأيهما ــ عن تحقيق الحقوق الطبيعية، للأفراد، وعن حمايتها كذلك، لأنها حقوق تسبق كل تشكل اجتماعي وسياسي بما فيه الدولة ذاتها، ومن هذه الحقوق حقوق شخصية، وأخرى اجتماعية، فمن بين الحقوق الشخصية، حق الغذاء والمسكن والملبس والأمن والاستقرار، وحق العمل، وحق التفكير، وحق التعلم، وحق المعتقد...الخ، ومن الحقوق الاجتماعية، حق التزاوج والتعاون، كما دلت على ذلك نصوص الفارابي وابن خلدون.

ومن مميزات الحقوق الطبيعية، هي أنها لا يمكن أن تطالها أية تحريفات أو تبديلات أو تغييرات، فالدولة نفسها لا تستطيع المساس بها في الأصل، لأن مهمتها الأساسية في الواقع، هي رعايتها وحمايتها لا المساس بها، أو اغتصابها، لكون الدولة، في الأساس تستمد من تلك الحقوق، وجودها، وتشريعاتها، لأنها لا تقوم أصلا إلا بها وعليها.

على أنه من تلك الحقوق، ما يعتبر من الشروط الاقتصادية، التي تقوم عليها المعيشة الحسنة للإنسان، والتي عبر عنها الفارابي وابن خلدون، من خلال النصوص

السابقة، والملاحظ، أن لجنة حقوق الإنسان، قد عبرت عن تلك الشروط الاقتصادية في سنة ١٩٧٤م، عندما أكدت بقولها: إن من المتطلبات الأساسية لتحقيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الفعالة في البلدان الأقل نموا في الوقت الحاضر هو تغير اجتماعي جذري، فسح المجال للطاقات المادية والبشرية في البلد المعين، على أن تؤدي دورها في عملية التنمية، من خلال المساهمة الشعبية الواسعة[١]، وبالتالي، فإن حق التنمية هو حق أساسي من حقوق الإنسان.

سادسًا: حق التعلم والمعرفة

يعتبر العلم والتعلم من المبادىء الأساسية التي تبنى عليها حقوق الإنسان في أي أمة من الأمم وفي أي عصر من العصور، وهو من الأمور الطبيعية في الحياة الإنسانية، فقد دعت إليه كل الشرائع الإلهية والإنسانية، حتى أن الله تعالى، أمر رسوله الكريم، بالقراءة، في قوله تعالى: ((اقرأ باسم ربك))[٢]، إن للتعلم دور في ترقية الأمم وتقدمها، فلولاه لما خرج الإنسان من المراحل البدائية الأولى التي وجد فيها، ولولاه أيضا لما استطاع أن يوفر لنفسه عوامل البقاء والاستقرار، وتسهيل شروط الحياة، والاستمرار فيها. لهذا، فإن المسلمين أولى من غيرهم في التركيز على حق العلم والتعلم، لأن أول ما بدأت به شريعتنا الإسلامية هي الحث على القراءة

---

(١). راجع: جعفر عبد الغني، وإبراهيم سعد الدين، الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المنظمة العربية لحقوق الإنسان، فيينا ١٩٨٨م، دار المستقبل العربي، مصر الجديدة، القاهرة مصر، ١٩٨٩م، ص١٥٠.

(٢). سورة العلق، الآية ١.

والتعلم ــ كما سبقت الإشارة ــ كما حثت أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم العديدة، على هذا الحق، التي من بينها مثلا، قوله: ((طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة))[1] و((اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد))، وكذلك قوله، صلى الله عليه وسلم: ((العلماء ورثة الأنبياء))[2]، فكان الإسلام، لذلك لا يعاقب أحدا ما لم تصله الدعوة إلى الإسلام، وما لم يعرف حقائقها ومضامينها، لأن المعرفة بها حق من حقوق الإنسان[3]. ألم يسبق الإسلام مثلا،كل الشرائع الوضعية التي تقرر اليوم إجبارية التعلم، وطلب المعرفة، كحق من حقوق الإنسان التي يجب أن تكفلها الدولة، وتسعى إلى تحقيقها؟

إضافة إلى ذلك، نجد القرآن الكريم قد أكد على ضرورة تفضيل العلماء على الجهلاء، من خلال قوله تعالى: ((قل هل يستوي الذين يعلمون، والذين لا يعلمون))[4]، و قوله تعالى: ((إنما يخشى الله من عباده العلماء))[5]، ولذلك فإن المفكرين المسلمين قد ركزوا في كتاباتهم على هذا الحق الذي شرعه الله سبحانه عز وجل، فكان الفارابي، مثلا، قد أكد على قيمة العلم بالنسبة للحاكم أو رئيس المدينة الفاضلة، لا من اجل الاتصاف به هو نفسه، وإنما من أجل توفير الشروط الضرورية لرعاياه للحصول عليه، وقد أكد ذلك، عندما تطرق إلى شرط الحاكم، وقال فيه:

(١). رواه ابن ماجة في السنن، والبيهقي في شعب الإيمان.

(٢). رواه الترمذي.

(٣). راجع: محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص٢١٤.

(٤). سورة، الزمر، الآية ٩.

(٥). سورة، فاطر، الآية ٦.

((أن يكون محبا للعلم، والاستفادة منه، منقادا له، سهل القبـــول، لا يؤلمـــه تعـــب التعليم، ولا يؤذيه الكد الذي ينال منه))[1].

أما ابن خلدون هو الآخر، فيرى، أن العلم ليس حقا من الحقوق الإنســـانية فحسب، وإنما هو الذي من خلاله تتحقق ماهية الإنسان، وكينونته، سواء في علاقته بالأشياء المحيطة به، أو في علاقته بالآخرين، أو في ما ينشئه من مفاهيم وتصـــورات، وفي هذا المعنى، يقول ابن خلدون: ((اعلم أن الله سبحانه ميز البشر عـــن ســـائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنـــات وشـــرفه)). مضيفا أن الفكر على مراتب: ((الأولى: تعقل الأمور المترتبة في الخارج ترتيبا طبيعيا أو وضعيا ليقصد إيقاعها بقدرته، وهذا الفكر أكثر تصورات، وهو العقل التمييزي الذي يحصل منافعه ومعاشه ويدفع مضاره. ثانيا الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم ... ثالثا: الفكر الذي يفيد العلم بمطلوب، أو الظـــن وراء الحس لا يتعلق به عمل، وهذا هو العقل النظري))[2].

من ذلك يتبين مدى اهتمام الفارابي وابن خلدون، بحـــق العلـــم والـــتعلم، وإيمانهما بأثر هذا الحق في تقدم البشرية، وفي ازدهارها وتحضرها.

---

(1). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ١٠٤.

(2). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج٢، ص٥٢١.

سابعًا: حقوق تولي المناصب في الدولة

حدد كل من الفارابي وابن خلدون، شروطا ومواصفات لكل حاكم في الأمة، وتعتبر تلك الشروط، من الحقوق التي للأمة على الحاكم، وهي شروط مستمدة أساسا مما فرضته الشريعة الإسلامية ذاتها، وحددتها لأصول البيعة والاختيار، إذ ليس من الممكن أن يكون كل فرد في المجتمع، مؤهلا للحكم، وإنما يجب أن تتوفر في المؤهل شروطا معينة، وهي التي يقول بشأنها الفارابي، أن: ((رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية. والرياسة التي تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها. فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها، بل أكثر الصنائع يخدم بها في المدينة، وأكثر الفطرة هي فطرة الخدمة))[1]، فالحاكم مهما كانت خصائصه الطبيعية، فهو مطالب بأداء واجبات تجاه رعاياه، وتجاه مدينته، ومن ثم، فمن غير الممكن أن يقوم بهذا الواجب، أو يؤدي هذا الحق أي كان. فلو سمح، مثلا، لأي فرد في المجتمع، أن يرشح نفسه لمنصب الحاكم، فقد يصل إليه من لا يمتلك المواصفات التي تؤهله للحكم، باعتبارها مرتبطة بأداء واجبات وحقوق. ولهذا كان يشترط في الإسلام البيعة الخاصة من قبل من هم مؤهلون للحكم على مقدرة المتقدم للحكم إن كان مؤهلا أو غير مؤهل[2].

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٩٩.

(٢). راجع: سهيل حسين الفتلاوي،حقوق الإنسان في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، ٢٠٠١، ص٣٨.

والواقع أن عملية اختيار الحاكم في الأمة كما أشار إليها المفكرون المسلمون، وفقهاء السياسة، قد تمت بصورة عادية وطبيعية، باعتبار الجماعة الممثلة لأهل الحل والعقد، المفوضة من الأمة قادرة على ممارسة عملها بحرية تامة دون أن تمارسها بضغط أو إكراه أو تأثير خارجي، تميل فيه لواحد لاعتبارات ذاتية، وتبتعد فيه عن الآخرين لنفس الاعتبارات، وهذا الأمر، يتمثل اليوم في مؤسسات المجالس النيابية، التي تنوب الأمة في اختيار الحكام، أو في الانتخابات العامة لاختيارهم، على اعتبار أن المواطنين كاملي الأهلية غير فاقدي الاعتبار، ولهم أن يمارسوا اختيارهم بأنفسهم مباشرة حيث هم، ولهم أيضا أن يفوضوا منهم من ينتخبونه عنهم في ممارسة هذا الاختيار على وجه سليم[١].

غير أن ابن خلدون لا يعتبر البيعة والامتثال لقوانينها هي المعيار السليم لاختيار الحاكم، وإنما الحاكم في رأيه، يخضع في اختياره في غالب الأحيان إلى علاقات القوى القائمة في المجتمع ومدى خضوعها للقانون واستعدادها للعصف به في علنية متبجحة، أو تحت ستار استبقاء نظمه مع تفريغها من مضمونها[٢] وفي ذلك يقرر ابن خلدون أن أساس الحكم والمُلك، وتأسيس الدول إنما يتم بقوة العصبية، لأن: ((الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالبا، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه، فتقع المنازعة ويفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا

---

(١). راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي، ص٦٦.

(٢). المرجع نفسه، ص١٠٣.

بالعصبية))[1]، على أن العصبية قبل الإسلام كانت لقريش، وبعد أن خفتت قوة الدين بعد الخلفاء الراشدين عادت إلى طبيعتها الأولى، فبعد أن وقع الخلاف بين علي زعيم بني هاشم، ومعاوية زعيم بني أمية انتصرت العصبية القبلية القوية وهي عصبية بني أمية، حيث انتقلت الخلافة أو"الحكم" إلى معاوية، ولكن بعد انتصاره ـ كما يشير بعض الباحثين ـ حاول التستر تحت الدين باستبقاء اصل الشورى والبيعة من حيث الشكل وإن قضى على حقيقتها[2].

وقد كان ابن خلدون يرى أن المنصب السياسي ليس دائما ملذوذا، وإنما قد يترك لما يلحقه من مآثر سلبية، حيث يقول في هذا الشأن: ((واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها مطية للآخرة ومن فقد المطية فقد الوصول وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقا وتتحد الوجهة كما قال من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة فإذا كان الغصب لذلك كان مذموما وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحا وهو من شمائله وكذا ذم

(١). ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٠٣.

(٢). راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان ...، مرجع سابق، ص١٠٤.

الشهوات أيضا ليس المراد إبطالها بالكلية فإن من بطلت شهوته كان نقصا في حقه وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله))[1].

ثامنًا: السلطة السياسية، كحق مدني

يتفق كل من الفارابي وابن خلدون وغيرهما من الفلاسفة والمفكرين في الإسلام على أن السلطة السياسية فيه، هي سلطة مدنية، لأنه لا سلطة فيه تحدد أن يكون هناك خليفة لله أو لرسوله في أمور الدين، وإنما من يتولى شؤون المسلمين له سلطة: سواء سياسية أو مدنية حتى وإن كان يخضع لأحكام القانون الذي يحكم المجتمع وهو الشريعة الإسلامية[2]، ويرى الفارابي أن السلطة السياسية التي يستمد منها الحاكم سلطته، تكمن في مواصفاته الفطرية، والمكتسبة، فهي ليست إلهية، ولكنها ليست لكل الناس. فالرئيس هو السلطة العليا التي تستمد منها السلطات ولا سلطة أخرى تعلوه إلا السلطة الإلهية، وهو المثل الأعلى، وهو مصدر حياد المدينة وقوام نظامها[3].

وفي هذا المعنى ينتقد ابن خلدون موقف الشيعة عندما جعلوا من الإمامة منصبا دينيا لا مدنيا، واعتبروه ركنا من أركان الدين، حيث قالوا أن: ((الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ... بل هي ركن من أركان الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة بل يجب عليهم

---

(١). ابن خلدون، المقدمة، ج١، ص٢٥٦.

(٢). راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان... مرجع سابق، ص٤٩.

(٣). راجع: علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر، ص٣٠.

تعيين الإمام لهم. ويكون معصوما من الكبائر والصغائر. وأن عليا رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات الله عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع، أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة))[1] وقصارى أمر الإمامة أنها كما يذهب ابن خلدون، قضية تتعلق بمصلحة اجتماعية ولا تلحق بالعقائد، بأي حال من الأحوال.

من هذه الرؤى نستخلص أنه ليس هنالك ما يسمى في الإسلام سلطة دينية أو نظام ديني للحكم، سواء عند الفارابي أو عند ابن خلدون، أو عند غيرهما من فقهاء السياسة في الإسلام، أو في الشريعة الإسلامية ذاتها، وإنما النظام الإسلامي هو نظام شرعي يستمد أصوله من الشريعة الإسلامية، وتحكمه هذه الشريعة ذاتها، وبالتالي فهو نظام قانوني بحت، ينظم حياة البشر في هذه الدنيا[2].

تاسعًا: الحق في العدل والمساواة

إن الجور أو الظلم من أهم الشرور التي رفضتها كل الشرائع، وكل الأفكار، والظلم يرتبط بالعدل، وهو في نفس الوقت من أهم الحقوق التي دعت إليها الشريعة الإسلامية، وكل الشرائع الإلهية الأخرى، وكذلك التشريعات الوضعية، والاجتهادات العقلية والسياسية. فالعدل كما هو معروف يشتق منه أحد أسماء الله

(١). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج١، ص٢٥٠.

(٢). راجع: أحمد يسرى، حقوق الإنسان ... مرجع سابق، ص٥٠.

الحسنى، وهو "العادل"، وهنا تكمن عظمته، وقيمته الحقوقية باعتبـاره مـن أهـم المبادىء التي يدعو إليها الإسلام، والتي يحارب من جهة أخرى نقيضها وهو الظلم.

وقد أكد الفارابي، على دور العدل وقيمته الاجتماعية والسياسية، وفي نفس الوقت دعا إلى رفض الظلم والجور، لما له من تأثير على حقوق الرعايا أو المواطنين، وهذا الأمر موكول ـــ في رأيه ـــ إلى الحاكم لتحقيقه، لذلك وضعه في رأس قائمـة شروط الحاكم، فقال: ((أن يكون بالطبع محبا للعدل وأهله، ومبغضا للجور والظلم وأهلهما، يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث، ويؤتى من حل به الجور مواتيـا لكل ما يراه حسنا وجميلا. ثم أن يكون عدلا غير صعب القيـاد، ولا جموحـا ولا لجوجا إذا دعي إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح))[1].

أما ابن خلدون، فقد أكد في "المقدمة" من جهته، على العدالة، وعلى نقيضها "الظلم"، وخصص لهما فصولا طوالا، واعتبرهما من أهم العوامل الـتي تـؤدي إلى الحضارة والتقدم إذا ساد العدل، أو إلى الإنهيار، والتمزق إذا ساد الظلم.

فقد عرف الأول، وهو العدالة، بقوله: ((العدالة وهي وظيفة دينيـة تابعـة للقضاء ومن مواد تصريفه وحقيقة هذه الوظيفة القيام عن إذن القاضي بالشـهادة وبين الناس فيما لهم وعليهم تحملا عند الإشهاد وأداء عنـد التنـازع وكتبـا في السجلات تحفظ به حقوق الناس وأملاكهم وديونهم وسائر معاملاتهم وشرط هـذه الوظيفة الاتصاف بالعدالة الشرعية والبراءة من الجرح ثم القيام بكتب السـجلات والعقود من جهة عباراتها وانتظام فصولها))[2].

---

(١). الفارابي، المدينة الفاضلة ... مصدر سابق، ص ١٠٤، ١٠٥.

(٢). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

على هذا النحو، فإن ابن خلدون، لا يعتبر العدل، حقا من حقوق الإنسان، فحسب، وإنما يعتبره، أيضا، أساس العمران البشري، والحضارات الإنسانية، وأساس الملك السياسي، وقيام الدول واستقرار المجتمعات.

أما الثاني، وهو الظلم فهو ـ في رأيه ـ الاعتداء على الآخرين، وأخذ حقوقهم الواجبة بغير وجه حق. فالظلم لا يؤدي تأثيره السلبي فقط على الحق المسلوب، وإنما يؤدي إلى تعطيل صيرورة التقدم والتطور، لإحجام الناس عن عدم السعي إلى الكسب والتحصيل، وذلك كله يؤدي إلى خراب العمران، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: ((اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب ... والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وأبذع[1] الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها))[2].

إننا نشاهد اليوم في المجتمعات الإنسانية، وفي أغلب مناطق العالم، ما يجسد هذه الحقيقة الخلدونية التي ربط فيها إنهيار حقوق الإنسان، بالظلم، حتى قرر أن

---

(١). بذعه، أي: أفزعه، وأبذع الناس، بمعنى: فروا.

(٢). ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج١، ص٣٤٨.

وجود الظلم في منطقة ما. لا يؤدي إلى تعطيل الحركة فيها، فحسب، بل يؤدي إلى هجرة أهلها، نظرا لما يعانونه من مظالم.

على أن مظاهر الظلم متعددة، حسب ابن خلدون، فهي لا تنحصر في مظهر أخذ الحقوق من أهلها فقط، بل للظلم مظاهر أخرى، عددها ابن خلدون في قولـــه: ((ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحـــد أو غصـــبه في عمله أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمـــه، فجبايـــة الأموال بغير حق ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمـــة، والمـــانعون "لحقوق الناس" ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائـــد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لإذهابه الآمال من أهله))[1].

وهكذا، فإن لظلم ـــ في رأي صاحب "المقدمة"ـــــ يتخـــذ أشـــكالا مـــن التجاوزات للحقوق المحددة. سواء كان ذلك التجاوز، ينصب على حقوق الفـــرد، باعتباره كذلك، أم ينصب على حقوق الآخرين. لأن هناك من يظلم نفسه، وهناك من يتعدى على حق الله، وهناك من يغتصب حقوق الآخرين. إلا أن الظلم في أصله، واحد، فهو، إجمالا، ومهما كان شكله، مفسد لشؤون الدين والدنيا معا[2].

ومما يلاحظ في النص الخلدون ـــ المشار إليه سابقا ـــ أن صاحب "المقدمـــة"، قد أشار إلى مسألة حقوق الإنسان إشارات واضحة وصريحة، لفظا ومعنى، وهو مـــا

---

(١). نفسه، ج١، ص٣٥٠.

(٢). راجع: محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات.. لا حقـــوق، دار الشـــروق، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـــ ـــ ١٩٨٩م، ص٥٦.

ينفي مزاعم من يعتبر أن كلمة "حقوق الإنسان" هي كلمة حديثة، بالمعنى الصـــريح للكلمة، وأنها من ابتكارات المفكرين الغربيين.

إضافة إلى ذلك، فإذا كان ابن خلدون، قد أشار وأكــد ــ كمـا رأينـا في النصوص السابقة ــ على ضرورة حماية الإنسان، وحقوقه، من المظالم، ومن جميــع مظاهر التجاوزات، غير الإنسانية، فإن المواثيق الحديثة، حقوق الإنســان، لم تفعــل شيئا سوى أنها أكدت ما أكده ابن خلدون، ذاته، في القرن الرابع عشر مــيلادي. كتأكيد تلك المواثيق، على حماية الإنسان من المظالم التي يمكن أن يتعرض لها، من قبل النظم السياسية الجائرة، ومن ضرورة توفير الهجرة إليه، ومن السماح له بالإقامــة والاستقرار، خارج المناطق التي يوجد فيها.

على أننا نجد الأمم المتحدة، اليوم، في مواثيقها، تقرر حقوقا للإنسان، تطــرق إليها ابن خلدون، من قبل، مثل تقريرها حق اللجوء السياسي لأي مواطن، إذا شعر بخطر على حياته في المنطقة التي يعيش فيها، أو إذا مورست عليه بعض المظالم الجائرة، من نظام سياسي معين. وهذا الرأي الذي ذهبت إليه الخلدونية، عندما قــررت، أن انعدام العدل، يفضي إلى الهجرة. أو كما قال: ((أبذع الناس في الآفــاق (...) في طلب الرزق)).

عموما، فإن الفكر العربي، قد درس الحقوق المتعلقة بالإنســان، مــن جميــع جوانبها، وأبدع في ذلك أيما إبداع، ونموذج الفارابي، وابــن خلــدون، في هــذه الدراسة، خير دليل على ذلك. ويكفي الفكر العربي، فخــرا، أم آراء رجالــه، في موضوع حقوق الإنسان، قد سبقت جميع المحاولات التي قام بها مفكــرو الحضــارة الغربية، في هذا الخصوص. فقد سبق الفكر العربي، مثلا، في بحث مســألة حقــوق

الإنسان، صدور وثيقة: الحريات العظمى، المسماة "الماجنا كارتا"، سنة ١٢١٥م، ووثيقة المثول لأمر القضاء، سنة ١٦٧٩م، ووثيقة الحقوق الأنجليزية، سنة ١٦٨٩م، ووثيقة إعلان استقلال أمريكا، سنة ١٧٧٦م، ووثيقة حقوق المواطنين الفرنسية، سنة ١٧٨٩م[١]. وجميع المواثيق الأممية، التي صدرت في القرنين: "التاسع عشر، والعشرين".

يتضح مما سبق أن موضوع منزلة حقوق الإنسان عند مفكرينا "الفارابي وابن خلدون" لا تعني الالتزام بتحقيق تلك الحقوق، سواء كانت طبيعية أو اجتماعية مكتسبة، وإنما تعني عندهما أنها تربية وتنشئة سياسية وتوعية اجتماعية، لأن وعي الفرد بهذه الحقوق وعمله من أجل تحقيقها وتجسيدها، هو أهم ما يمكن أن ينجزه من حقوق.

---

(١). راجع: مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ترجمة، غريب محمد غريب، مؤسسة بافارية / والنور، الكويت، ط١، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م، ص١٨٧.

الفصل الثاني

الآخر في الفكر العربي

الحوار العربي ـ الروسي، نموذجا

تمهيد

سنحاول في هذه الدراسة تبيان نظرة الإنسان العربي للآخر، الذي يختلف عنه في العرق والثقافة والمعتقد، وسنأخذ في هذه المقاربة نظرة الإنسان العربي إلى الإنسان الروسي في ظل العلاقات التاريخية والحضارية التي جمعت بينهما في أحقاب مختلفة من التاريخ، ومما أعطى لهذه العلاقة صورة متميزة التي نأخذها كمثال، هي أن الشعبين لم يستعمر أحدهما الآخر، ومن منطلق هذه العلاقة، يمكن أن نتساءل: في أي مسار يدخل الحوار العربي الروسي؟ هل هو حوار إيجابي يحاول تجاوز المواجهة والصدام والهيمنة؟ أم هو حوار يسعى إلى السيطرة والاحتواء؟وهل العلاقات الثقافية العربية الروسية تندرج ضمن إطار العلاقات الجديدة التي أنشأتها ضرورات العصر؟ أم هي أصيلة، أصالة تاريخ الشعبين في الحضارة الإنسانية؟.

ونشير في هذا السياق إلى أن ربط الصلات بين الشعبين، قد ساهم فيها العرب الذين اتصلوا بالروس بطرق مختلفة، كالتجارة والرحلات، والبعثات العلمية، من جهة، ومساهمة الاستشراق الروسي، من جهة أخرى، حيث أنه لعب دورا كبيرا في التعريف بالحضارتين العربية ـ الإسلامية، والروسية، وفي اعتقادنا أن أغلب

المستشرقين الروس كانوا قد نقلوا صورة حقيقية وواقعية عن العرب والمسلمين، عكس الصورة المشوهة عن العرب، التي نجدها عند بعض المستشرقين، وخاصة في أوروبا الغربية.

ولعل من بين المستشرقين الروس الذين ساهموا في التقريب بين الشعبين، والتعريف بالحضارتين، نذكر على وجه الخصوص، اغناطيوس كراتشوفسكي (١٨٨٣ ـــ ١٩٥١م) الذي كما قيل، كان "مكتشف" الأدب العربي الحديث بالنسبة للغرب[1]، وأليكسي جورافسكي[2]، و"فلاديمير سولوفيوف".دون أن ننسى مساهمة بعض علماء العرب الذين قاموا بنفس الدور، الذي أداه المستشرقون الروس، من أمثال: محمد عياد الطنطاوي الذي ألف كتابا، وصف فيه وصفا مثيرا، الحياة في روسيا، في الفترة التي قضاها فيها بين (١٨١٠ ـــ ١٨٦٠م)[3].

---

(١). أنا دولينينا، من تاريخ الاستشراق في الاتحاد السوفيتي، مجلة الاستشراق، تصدر عن دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، العدد الثاني، شباط ١٩٨٧م، ص٥٧.

(٢). يعتبر مؤلف، أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، من أهم المؤلفات التي كتبت في العقدين الأخيرين التي تتعرض إلى مسألة الحوار بين الأديان، لأنه كما يقال لا سلام بين البشرية ما لم يكن هناك حوار بين الأديان، وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية، د. خلف محمد الجراد، وراجعه د. محمود حمدي زقزوق، ونشرته، عالم المعرفة، التي تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة ١٩٩٦م.

(٣). أنا دولينينا، من تاريخ الاستشراق في الاتحاد السوفيتي، ص٥٦.

أولا: في تاريخ الحوار الحضاري والثقافي العربي الروسي

في اعتقادنا أن روسيا تمثل نمطا مميزا للحوار الإنساني، لأن الحوار فيها، لا يأخذ شكلا ثنائيا، فحسب، بل شكلا متعدد الأطراف، لأن روسيا هي بلد شرقي وفي نفس الوقت غربي، يشتمل على حضارات متعددة الأوجه والأعراق، ففي كل طرف من أطرافها يوجد شكل من الحوار، وذلك على اعتبار موقعها الجغرافي المركزي بين آسيا وأوربا، مما يجعلها تساهم في عملية الاتصال بين الشعوب، بألوان من الثقافات والحضارات.

كما أن الاتحاد السوفياتي ـــ وهو في أوج توسعاته ـــ لم يستعمر أية منطقة عربية، ولعل ذلك هو الذي جعل الشعبين على مر العصور يكنان لبعضهما البعض الاحترام المتبادل في ظل الحوار الحضاري، وقد كان ذلك حتى على مستوى الأنظمة السياسية حيث، ((كانت كافة الأنظمة العربية بدون استثناء، صديقة للاتحاد السوفياتي، ومعادية للشيوعية في نفس الوقت))[1].

مما سبق، يمكن القول أن الحوار الحضاري والثقافي العربي الروسي لم ينقطع عبر التاريخ الطويل للمجتمعين، ولكن ذلك الحوار قد يزيد ويتقدم في التفاعل والتكامل، وقد يتناقص بحسب الظروف التي تطبع حياة المجتمعين في كل حقبة تاريخية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد استعان العرب بروسيا القيصرية أثناء محاولتهم الاستقلال عن تركيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إذ لجأ إليها كل

---

(١). خيري عزيز، حول الإستراتيجية السوفيتية تجاه العالم العربي، قضايا عربية، السنة الثامنة العدد الأول، كانون الثاني/يناير ١٩٨١م، ص١٥٤.

من محمد علي، وظاهر العمر، والي عكا، عندما حاول تأسيس دولة مستقلة على جزء من فلسطين وسوريا[1]. وكذلك الحال بالنسبة للدول العربية التي حاولت الاستقلال والبناء في القرن العشرين، سواء في عهد روسيا القيصرية، أو في عهد الاتحاد السوفيتي.

إن النظرة التي كانت تطبع علاقات روسيا بالعرب، في عهد الاتحاد السوفييتي على وجه الخصوص، عندما كانت تساعد الدول العربية للحصول على استقلالها والتخلص من السيطرة الغربية[2]، إنما يعني ذلك أن كل دولة تحصل على استقلالها، هي صديقة، وحليفة في نفس الوقت، للاتحاد السوفيتي في مواجهة الغرب، ومن ثم كان يعمل على مساعدة تلك الدول في تنمية ذاتها.وفي هذا الشأن، قال يوما، الرئيس المصري الراحل، أنور السادات، بعد الانتهاء من بناء السد العالي: ((أن الدعم السوفيتي لنا في بناء السد العالي.. لم يكن أول ولا آخر دعم قدم لنا.. أو بالأصح قدم تعبيرا عن آمال الحرية والسلام للشعوب المتطلعة إليها.. والمتمردة على الاستغلال الاستعماري والقهر الإمبريالي))[3].

---

(١). المرجع نفسه، ص٤٣.

(٢). للمزيد من الاطلاع حول موضوع مساعدة الاتحاد السوفياتي للعرب، راجع: خيري عزيز، حول الإستراتيجية السوفيتية تجاه العالم العربي، ص١٥٠ وما بعدها.

(٣). الرئيس المصري أنور السادات، كلمة ألقاها في احتفال أسوان بانتهاء بناء السد العالي، ١٥/١/١٩٧١م، الوثائق العربية ١٩٧١م، مكتبة يافث التذكارية الجامعة الأمريكية في بيروت، ص٦٢.

وقد تركزت الأبحاث في عهد الاتحاد السوفياتي على فهم الثقافة العربية ولغتها، فهما علميا دقيقا، وفي ذلك يقول المستشرق الروسي، فلاديمير شاغال: ((إن إقامة وتطوير العلاقات مع الشعوب العربية وتوسيعها الشامل، وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية حين ظهرت على خريطة العالم مجموعة من الأقطار العربية المستقلة، لم تتطلب إعداد الكوادر الكفؤة فحسب، بل ووضع الأساس الميتولدولوجي الذي يتفق ومتطلبات العلم المعاصر لإجراء الأبحاث العلمية في مجال اللغة والأدب والثقافة العربية))[1]. وفي نفس هذا الإطار، فإن العلاقات التي كانت تربط روسيا بالعرب، عبر تاريخها الطويل، هي علاقات مثالية، باعتبار أنها لم تكن علاقات مصلحية، فحسب، بل إستراتيجية كذلك.

ومما ساهم فيه الاتحاد السوفييتي ــ سابقا ــ هو فض النزاعات العربية ــ العربية، كما كان ذلك، مثلا، بالنسبة للنزاع الذي وقع بين الجيش الأردني والفدائيين الفلسطينيين، وموافقته على الاتفاق المبرم بينهما سنة ١٩٧٠م، حيث أيد الاتحاد السوفياتي آنذاك: ((جهود الدول العربية التي بذلت من أجل تهدئة الأوضاع))[2]، غير أن الملاحظ في العلاقات العربية الروسية، في تسعينيات القرن الماضي، أنها قد شهدت فتورا وتراجعا، نظرا للتغيرات العالمية، وهو ما أشار إليه وزير الخارجية الروسي "إيغور إيفانوف"، حين قال:((إن علاقاتنا قد شهدت تراجعًا

(١). فلاديمير شاغال، دراسة اللغة العربية والأدب العربي في الاستشراق السوفييتي، مجلة الاستشراق، العدد٢، ص٦٠.

(٢). أحمد ماضي، موقف الاستشراق السوفياتي من القضية العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد الثالث، تموز ١٩٨٠م، ص ١١٣.

حادًا –للأسف– في أوائل التسعينيات مع البلدان العربيَّة، التي لدينا معها علاقات تقليدية ومع بلدان المنطقة بشكل عام، لكن في السنوات الأخيرة –وبفضل جهودنا المكثفة– فإننا نلاحظ الآن عودة مُطردة وثابتة للعلاقات بيننا وبين مختلف بلدان المنطقة، ونتلمس ذلك في مجال الحوار السياسي كما في المجال الاقتصادي، حيث يزداد التبادل التجاري بين بلداننا، وكذلك المشاريع الاستثماريَّة))[(١)].

إن ما يمكن التأكيد عليه، في هذا السياق، هو أن العلاقات العربية ــ الروسية، لم تقتصر على التأييد والمساندة الروسية للقضايا العربية، بالمال أو السلاح، أو الخبرات العلمية والعسكرية، وإنما شمل ذلك التأييد، عمل تنظيري و تأصيلي للقضايا العربية ــ إن لم نقل تبني لها في بعض الأحيان ــ أي أنها تجاوزت الجانب المادي، المساند بالسلاح من أجل التحرر من السيطرة الاستعمارية، إلى موقف تأصيلي للقضايا العربية، أيضا، يشمل العمل على توضيح وسائلها، و تحديد غاياتها، وخصوصا بالنسبة للقضية الفلسطينية حيث كانت روسيا من المؤصلين لها ولأهدافها، فالباحثون السوفيات، كما يقول أحمد ماضي، لم يقصروا موقفهم على دعم الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني فقط، بل حاولوا التأصيل لها.حيث أنهم اعتبروا أن الشعب الفلسطيني مثله مثل أي شعب من شعوب الأرض قاطبة ينبغي أن يتمتع بالحقوق التي لا تتجزأ ولا يمكن إبطالها[(٢)].

---

(١). جاء قول "إيغور إيفانوف" في تصريح له لبرنامج لقاء اليوم بقناة "الجزيرة" الذي بثه بتاريخ ٢٠٠٠/١١/١٦.

(٢). راجع: أحمد ماضي، موقف الاستشراق السوفياتي من القضية العربية، ص١١٧.

ثانيًا: التبادل الثقافي ودوره في تنمية الحوار العربي الروسي

إن الشعبين العربي والروسي مطالبين بالعمل معاً من أجل بناء مستقبل مشرك يرتكز على التعاون، والتقارب، ويعمل على تطوير آليات الحوار بينهما. ويمكن أن يتدعم ذلك أكثر من خلال تفعيل آليات التبادل والتكامل الثقافي والاقتصادي الذي تتجاوز فيه العلاقات بين البلدين النظرة الإيديولوجية الضيقة، وخصوصا تلك التي كانت في عهد الاتحاد السوفياتي، إضافة إلى ضرورة تطوير آليات الحوار وتنظيمها في إطار أسمى من الإيديولوجية الظرفية، التي تنتهي بانتهاء ظرفها، إذ نلاحظ أن صيرورة العلاقات العربية الروسية، في ظل تاريخها الطويل، كانت ـــ في رأينا ـــ مؤسسة على مبادىء مستمرة، ولم تكن مؤسسة على ظروف ومصالح آنية.

وتظهر متانة العلاقات العربية الروسية، من خلال استمراريتها في كل الأنظمة السياسية المختلفة التي مرت بها روسيا، ومن ثم فإن الحوار بين الشعبين في ظل هذه الاستمرارية، قد تحول إلى صداقة بين الشعبين، تنتهي أمامها كل المصالح الظرفية، وعلى ذلك فإن تلك الصداقة، هي التي وحدها تكون قادرة على إنشاء عالم جديد، وعلاقات جديدة، بين الشعبين، تحقق بينهما الأخوة والسلام.

ويمكن القول، أن تطوير آليات الحوار العربي الروسي، يتم في مجالات متعددة، منها: مجال العلوم والفنون، ومجال الصحة، ومجال السياحة والأسفار، وهي مجالات ترتبط كلها بين الأفراد من جهة، ومؤسسات الشعبين، من جهة أخرى، كما يتم تطوير آليات الحوار بطريق ربط علاقات أكاديمية من خلال المؤسسات التعليمية، والجامعية، على وجه الخصوص، والقيام بتوأمة المؤسسات التعليمية،

والجامعية، بين روسيا والبلدان العربية، كما هو الحال، على سبيل المثال، بين جامعة عنابة بالجزائر والعديد من الجامعات الروسية[1]، حيث اتفق الطرفان على التعاون البيداغوجي بين الجامعات، وتسهيل تنقل الأساتذة والباحثين بينها، وتبادل البرامج التعليمية، وغيرها من الميادين المرتبطة بالجامعة التي تستطيع تزويد الحوار بين الشعبين بدراسات أكاديمية تكون موضوعية ومحايدة، ترتكز على ما يقدمه العلم ومناهجه، من مستجدات، دون أن تخضع تلك الدراسات، إلى لمذهبية، أو إلى الظرفية السياسية. إنه في هذا الإطار وحده تتجلى معاني الحوار الحقيقي، بين الشعبين، وتترسخ أهدافه الإنسانية بصورة أعمق وأكمل.

إن دعم تطوير آليات الحوار، والارتقاء بها، إلى مجالات أفسح وأوسع، يجرنا إلى طرح ضرورة أخرى، تتمثل في تدعيم تعلم اللغتين للشعبين: العربية للروس، والروسية للعرب، لأن اللغة من أهم آليات الحوار وأساليبه، كما كان الحال بالنسبة لروسيا في عهد الاتحاد السوفيتي، عندما كان مجموعة من الأكاديميين الروس يقومون بدراسة اللغة العربية، دراسة علمية أكاديمية، حيث كان معهد الاستشراق في روسيا، الذي يهتم بالدراسات الاستشراقية تابعا لأكاديمية العلوم في موسكو. وكان من أبرز أولئك الأكاديميين، الذين عملوا في هذا الحقل، وتعلموا العربية، وألفوا

(١). الجامعات الروسية التي تم الاتفاق معها هي: جامعة موسكو للعلوم الاقتصادية والإعلام الآلي وعلم النفس وعلم الاجتماع، وجامعة "ستانكين"التكنولوجية لموسكو، وجامعة علوم الطاقة والعلوم الإلكترونية والميكانيك، وجامعة المناجم لنفس المدينة.النصر، يومية وطنية إخبارية، تصدر بقسنطينة، الجزائر، الثلاثاء ١٣ ماي، ٢٠٠٣، العدد ١٠٩٢١.

فيها: ((إيغناتي كراتشوفسكي وأغافانغيل كريمسكي ونيقولاي يوشمانوف وغيورغي تسيريتيلي وخارلامبي بارانوف[1] وغيرهم))[2].

إضافة إلى أن آليات الحوار، يمكن أن تتدعم أكثر، في مجال تبادل المنشورات والمطبوعات بين الشعبين ــ وخصوصا الكتب والمجلات ــ وضــرورة ترجمتــها إلى اللغتين لكي تستطيع الإطلاع عليها فئات مختلفة من الشعبين، علــى أن تتكشــف المؤلفات، والمعاجم القاموسية (عربي روسي، وروسي عربي)، للغتين، وذلك لتسهيل عملية القراءة، وتبادل المعرفة بينهما.

إن روسيا والعرب مطالبان اليوم، بتنسيق المواقف بينــهما علــى المســتوى الخارجي، في ظل التكتلات الجديدة في العالم، للوقوف في وجه التشــكل الجديــد للبشرية في قطبية واحدة، مما قد يعني ذلك التشكل سيطرة من نوع جديد، ولعــل ذلك ما سعى إليه الشعبان على مر العصور.

على أن التبادل الاقتصادي بين الشعبين، يعتبر من أسس آليــات الحــوار، فالعنصر الاقتصادي يمثل دورا كبيرا في التقارب بين الشعوب الأمم، في كل الأزمنة والأمكنة، ويمكن أن يتجلى هذا التبادل بين روسيا والعرب، من خلال تبادل المواد الأولية التي تمتلكها الدول العربية، والمواد المصنعة التي تحوزها روسيا. كما يمكن لهذه الأخيرة ترقية البنية الاقتصادية للدول العربية، بما توصلت إليه من تكنولوجية حديثة مرتبطة بالتحولات الاقتصادية التي يشهدها العالم، إضافة إلى ما يمكــن أن تقدمــه روسيا من مساعدات، على إنجاز المشاريع الكبرى في الدول العربية، التي تبقى رمزا

---

(١). صاحب القاموس العربي الروسي.

(٢). فلاديمير شاغال، دراسة اللغة العربية والأدب العربي في الاستشراق السوفيتي، ص٦١.

على الصداقة بين الشعبين، مثل مشروع بناء السد العالي في مصر، الــذي ســاهم الاتحاد السوفيتي في إنجازه.

على هذا الأساس تتدعم آليات الحوار، بالتعاون التجاري والاقتصادي بين الشعبين، على اعتبار أن المجالات الاقتصادية، كانت ولا زالت على مر العصور أهم الروافد والمنافذ التي تنتقل من خلالها الثقافة من أمة لأخرى، ومن خلالهــا أيضـا تتكون العلاقات والصداقات، بين الشعوب والأمم.

وهكذا، فإن نجاح الحوار وتحقيق أهدافه بين الشعبين، لا يمكن أن يتم إلا إذا احترم العرب والروس كل المواثيق والعهود التي يبرمونها في ضبط علاقاتهم الثنائية، ولعل هذا المعنى الأخلاقي، في احترام العهود والمواثيق، هو الذي أشار إليه "هــانس كينج"، عندما قال: ((لا تعايش إنساني من دون أخلاق عالمية بين الأمم، لاسلام بين الأمم من دون سلام بين الديانات، لا سلام بين الديانات من دور حوار بينها))[1]، وذلك على اعتبار أن الدين يلعب دورا هاما في الثقافة والحضارة، كما أشار محمــد أركون، إلى أن الدين، هو الذي يؤدي إلى الانتقال من التصور إلى الممارسة، أو من التفكير إلى الفعل والتنفيذ، فكثير من الصراعات التي يعيشها العالم اليوم وحــتى في داخل القطر الواحد، سببها التعصب الديني، بحجة الدفاع عن الحقيقة الدينية، ممــا جعل البعض يقول أن الدين هو عنصر بلبلة ومسرح للعنف في المجتمع[2].

---

(١). هانس كينغ، مشروع أخلاقي عالمي، دور الديانات في السلام العالمي، ترجمــة، جوزيــف معلوف، وأرسولاعلاف، المكتبة البوليسية جونيه، لبنان، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٦٧.

(٢). المطران كيرلس سليم بسترس، أفكار وآراء، في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، ص ٢٠٧.

واستنادا إلى هذه المعطيات، في العلاقات التاريخية بين الشعبين، فنحن اليـــوم مطالبون باستعادتها، وتجديدها، على الوجه الذي يحقق مصلحة الشعبين، ومصلحة الشعوب الأخرى.

الخاتمة

لا يدعي هذا الكتاب أنه عالج كل الموضوعات التي اشتملت عليها الثقافة العربية، أو أنه قد أحاط بها علما، كما لا يدعي أيضا أنه رصد جميع الآراء و الأفكار في تلك الثقافة، وإنما قام بتقديم بعض العينات والنماذج التي تعبر عن بعض مظاهر المخزون التراثي والفكري للأمة العربية. و من ثم يكون هذا العمل قد فتح بعض النوافذ والآفاق التي قد تشجع المتخصصين على مواصلة البحث والتنقيب في هذا السبيل. لقد تبين لنا من خلال ما رصدناه من آراء وأفكار في تاريخ الفكر العربي – الإسلامي، ما يلي:

١ ـ أن التجربة الفكرية العربية –الإسلامية في كل مراحلها وظروفها خصبة بآرائها ومواقفها، ثرية بأفكارها، بما أن أقطاب تلك التجربة قد تناولوا مختلف القضايا التي ترتبط بالإنسان ارتباطًا وثيقًا.

٢ـ كذلك فإن التجربة التي مارسها أقطاب الفكر العربي –الإسلامي، لم تنأ بهم عن الاهتمام بفحص القضايا التي حبل بها واقعهم. ولذلك فإن ما درسوه من آراء وأفكار كان تعبيرا عن ذواقم أولا، وصورة لهوية الواقع الذي عايشوه ثانيًا.

٣ـ لقد كانت آراء ابن باديس في الإصلاح والحرية والتسامح تعبيرا عن واقع إنساني محاصر من قبل الاستعمار، كما أنه كان تعبيرا عن الروح الحضاري الذي ارتقت إليه الثقافة العربية في مختلف عصورها، وتحديدا في عصر نهضتها الحالي.

٤ــ كما نفذ فكر مالك بن نبي، إلى الجوانب الحوارية بين الدين والحضـــارة، وهو موضوع من أهم المواضيع التي عالجتها الثقافة العربية المعاصرة، بحثـــا عن المناهج والطرق المؤسسة للحضارة الإنسانية على وجه العموم في كـــل صورها وأشكالها، الفكرية والعلمية.

٥ ــ ولعل الدور الذي قامت به الفلسفة ولازالت تقوم بـــه إنمـــا يتمثـــل في تأسيسها للأفكار وخلقها للمناهج التي تنبني عليها حركـــة جميـــع العلـــوم والمعارف، عبر التاريخ الإنساني وذلك لشق الطريق الذي يمهـــد إلى تقـــدم الإنسان والمعرفة البشرية.

٦ ــ أما النموذج العربي ــ الروسي، فقد كان عبارة عن نموذج لمـــا تنتجـــه وتمثله الثقافات بين الأمم والشعوب بغرض الكشف عن العلائق المعرفيـــة، وفي سبيل ربط الصلات وتوثيق عرى الحوار والتقـــارب بينـــها، بطريقـــة حضارية خالصة.

قائمة المصادر والمراجع

١ ـــ القرآن الكريم

٢ ـــ الأحاديث النبوية

٣ ـــ أ. ل. رانيلا، الماضي المشترك بين العرب والغرب، أصول الآداب الشعبية الغربية، ترجمة، نبيلة إبراهيم، مراجعة، فاطمة موسى، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،١٩٩٩م.

٤ ـــ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

٥ ـــ أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٥م.

٦ ـــ أحمد يسرى، حقوق الإنسان وأسباب العنف في المجتمع الإسلامي، منشأة المعارف، الإسكندرية١٩٩٣م.

٧ ـــ أديب اسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمعها وقدم لها، ناجي علوش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط٢، ١٩٨٢م.

٨ ـــ أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة د. خلف محمد الجراد، وراجعه د. محمود حمدي زقزوق، عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سنة ١٩٩٦م.

٩ ـــ آير، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة، محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٨٨م.

١٠ ــ ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنيـة للكتـاب، الجزائر، ١٩٨٤م.
١١ ــ بكير بن محمد أرشوم، الحقوق المتبادلة في الإسلام، مطبعة تقنية الألـوان، الجزائر، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
١٢ ــ الجرجاني، التعريفات، تحقيق، إبراهيم الأبيـاري، دار الكتـاب العـربي، بيروت، ١٤٠٥هـ
١٣ ــ جعفر عبد الغني، وإبراهيم سعد الدين، الحقوق الاقتصادية والاجتماعيـة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المنظمة العربية لحقوق الإنسـان، فيينـا ١٩٨٨م، دار المستقبل العربي، مصر الجديدة، القاهرة مصر، ١٩٨٩م.
١٤ ــ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنـان، دار الكتـاب المصري، مصر، ١٩٧٩م
١٥ ــ جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم، المطبعة العربية، غرداية الجزائر.
١٦ ــ حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٧م، ج١، ص١٠٢.
١٧ ــ حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٧م.
١٨ ــ خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، طبعة تونس، ط٢، ١٩٧٢م.
١٩ ــ روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة د.عـادل العـوا، منشـورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٧٨م.

٢٠ ــ زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة:د.فؤاد حسنين علي، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م
٢١ ــ سهيل حسين الفتلاوي، حقوق الإنسان في الإسلام، دار الفكر العربي، بيروت لبنان،٢٠٠١.
٢٢ ــ عادل تيودور خوري، ومشير باسيل عون وآخرون، الرحمة الإلهية في المسيحية والإسلام، المكتبة البوليسية، جونية، لبنان، ١٩٩٩م.
٢٣ ــ عادل ضاهر، الفلسفة والسياسة، الساقي، بريطانيا،١٩٩٠م
٢٤ ــ عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس، دار الكتاب الجزائري، الجزائر، ١٩٦٤م.
٢٥ ــ عبد القادر بوعرفة، الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر٢٠٠١.
٢٦ ــ علي حرب، الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، مصائر المشروع الثقافي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١، ص٨.
٢٧ ــ علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.
٢٨ ــ علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر.
٢٩ ــ عمار الطالبي، ابن باديس حياته وآثاره، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.

٣٠ ــ عمار بحوش و محمد محمود الذنيبات، مناهج البحث العمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط٢، ١٩٩٩م

٣١ ــ غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة، ٢٠٠٠م.

٣٢ ــ الفارابي، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة، موفم للنشر، الجزائر، ١٩٩٠م.

٣٣ ــ فرانسوا شاتليه، هيجل، ترجمة جورج صدقي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، ط٢، ١٩٧٦م

٣٤ ــ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط٢، ١٩٨١م.

٣٥ ــ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر الجزائر، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

٣٦ ــ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط٤، ١٩٨٤م.

٣٧ ــ مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق.

٣٨ ــ مالك بن نبي، آفاق جزائرية، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر.

٣٩ ــ مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، دمشق، ط٣، ١٤١٣، ١٩٩٢م.

٤٠ ــ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م.

٤١ ــ محمد الطاهر فضلاء، قال الشيخ الرئيس، الإمام عبد الحميد بن باديس، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، ١٩٦٨م.

٤٢ ــ محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٣م.

٤٣ ــ محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٠م.

٤٤ ــ محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ ــ ١٩٧٠م، عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ذو الحجة ١٤٠٠هـ، نوفمبر ١٩٨٠م.

٤٥ ــ محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٧م

٤٦ ــ محمد عبده، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م.

٤٧ ــ محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات.. لا حقوق، دار الشروق، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـ ــ ١٩٨٩م.

٤٨ ــ محمد عمارة، العرب والتحدي، عالم المعرفة، مجلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رجب ١٤٠٠ هـ، مايو ١٩٨٠م.

٤٩ ــ محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠.

٥٠ ــ مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ترجمة، غريب محمد غريب، مؤسسة بافارية/ والنور، الكويت، ط١، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م.

٥١ ــ المطران كيرلس سليم بسترس، أفكار وآراء في الحوار المسيحي الإسلامي والعيش المشترك، المكتبة البولسية، جونية، لبنان، ١٩٩٩م

٥٢ ــ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الحوار الثقافي الأوروبي متطلباته وآفاقه، تونس، ٢٠٠٢.

٥٣ ــ ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الإيديولوجية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٦م.

٥٤ ــ ناصيف نصار، تصورات الأمة المعاصرة، دار أمواج، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م.

٥٥ ــ هـ.ب. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية، ترجمة: د. علي عبد المعطي محمد، د.محمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، ١٩٧٩م

٥٦ ــ هـ.أ.ر.جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة هاشم الحسيني، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

٥٧ ــ هانس كينغ، مشروع أخلاقي عالمي، دور الديانات في السلام العالمي، ترجمة، جوزيف معلوف، وأرسولاعلاف، المكتبة البوليسية جونيه، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

٥٨ ـــ وجيه كوثراني، مشروع النهوض العربي أو أزمة الانتقال مـــن الاجتمـــاع السلطاني إلى الاجتماع الوطني، دار الطليعـــة، بـــيروت، ١٩٩٥م، ص ١٣٣، ١٣٤.

59 - André Lalande , Vocabulaire Technique et critique de la philosophie , P.U.F Paris édition 6eme 1988

60 - larousse multimedia,encyclopedie klio.

المجلات والصحف

١. الأصالة، العدد ٢٣، ١٩٧٥م، تصدر عن وزارة الشؤون الدينية بالجزائر.

٢. الاستشراق، مجلة تصدر عن دار الشؤون الثقافية العامة، بغـــداد، العـــراق، العدد الثاني، شباط ١٩٨٧م.

٣. البصائر، العدد ١٦٥ في ٢٢ ربيع الأول ١٣٥٨هـــ ـــ مايو ١٩٣٩م.

٤. الشهاب، ج٧، م ١٣، رجب ١٣٥٦هـــ، سبتمبر ١٩٣٧.

٥. العربي، تصـــدر عـــن وزارة الإعـــلام، بدولـــة الكويـــت، العـــدد ٤٩٥، فبراير١٩٩٧م.

٦. الفكر، مجلة جامعية تصدر عن جمعية الأمل، باتنة، الســـنة الأولى، العـــدد١، ماي ١٩٩٣م.

٧. الفكر العربي المعاصر، مجلة تصدر عن مركز الإنماء القومي، بـــيروت، العـــدد الثالث، تموز ١٩٨٠م.

٨. قضايا عربية، السنة الثامنة العـــدد الأول، كـــانون الثـــاني/ينـــاير ١٩٨١م، ص١٥٤.
٩. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، مصر، العـــددان، ١، السـنة الأولى، يونيـــو ١٩٩٢م، ٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.
١٠. مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتـــو ري قســـنطينة، الجزائـــر، العـــدد ١٢، ١٩٩٩م.
١١. الموافقات، مجلة علمية محكمة، تصدر عن المعهد الوطني العالي لأصول الـــدين، الجزائر، العدد٦، ١٤١٨هـ، (١٩٩٧ ــ ١٩٩٨م).
١٢. النصر، يومية وطنية إخبارية، تصدر بقسنطينة، الجزائر، الثلاثـــاء ١٣ مـــاي، ٢٠٠٣، العدد ١٠٩٢١.

الرسائل الجامعية

ــ حمودة سعيدي، مكانة الأفكار في الفلسفة الاجتماعية عند مالك بـــن نـــبي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر (مخطوط).

الجمعية الفلسفية المصرية

تم تأسيسها لأول مرة (١٩٤٤) بمبادرة "منصور فهمي باشا" ثم توقفت لظروف الحرب. وتم إعادة تأسيسها الثاني عام "١٩٧٦"، بمبادرة من "إبراهيم بيومي مدكور".

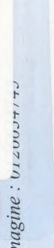
ويتكون نشاطها من الندوة الشهرية، والندوة السنوية، وإصدار مجلة الجمعية الفلسفية المصرية.

ويستمر نشاطها بإصدار مطبوعاتها للأساتذة المصريين، وذلك نظرًا لقيام اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية بالنشر للأساتذة العرب.

وتهدف هذه الإصدارات إلى تشجيع النشر الفلسفي خاصة الرسائل العلمية والكتب الجامعية المهداة.

وعنوانها الحالي: مساكن أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة- حوض الأخماس - بوابة٤- عمارة ١١- شقة ٤ - الجيزة - مصر.
تليكس: ٠٢/٣٧٣٤٤١٠٠

وبريد إلكتروني: Elgamaia_Elfalsafia@yahoo.com


89


Bibliotheca Alexandrina
06800045